LIBRARY OF PRINCETON
JAN 20 1959
THEOLOGICAL SEMINARY
BS1235
.8.S36

CHARLES SCHOEBEL

DÉMONSTRATION

DE L'AUTHENTICITÉ

DE LA GENÈSE

II

PARIS
MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES,
15, QUAI VOLTAIRE, 15.

1873

Versailles. — Imprimerie G. Beaugrand et Dax, rue du Potager, 9.

PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY

L'AUTHENTICITÉ MOSAÏQUE DE LA GENÈSE

DÉFENDUE CONTRE LES ATTAQUES DU RATIONALISME ALLEMAND.

Chapitre I.

La critique rationaliste désigne formellement, comme morceaux fragmentaires, les passages du chapitre XI [1] qui vont du v. 10 au v. 26 et du v. 26 à la fin du chapitre.

Quant au premier passage, il est vrai qu'il n'est pas dans une liaison immédiate avec le passage qui précède et qui traite de l'histoire de la tour de Babel. Mais cela ne choquerait point, si l'on faisait la coupure autrement que ne l'a faite au 12e siècle Hugon de Saint-Caro [2], et qu'on fît commencer le chap. XI au v. 10. En effet, l'auteur termine au v. 7, ce qui concerne l'histoire générale de l'humanité, dont le chapitre X est un des morceaux les plus importants, et il passe ensuite à l'histoire qui prépare spécialement celle du peuple élu, en commençant, comme de juste, par la généalogie du patriarche particulier à ce peuple, je veux dire Abraham. Il n'y a donc point ici de disparité dans l'ordonnance du livre; l'auteur entame un autre sujet : il faut bien marcher. Et il n'y a pas non plus disjonction quant au sujet, puisque les premiers mots : « Voici »la postérité de Sem, »démontrent que ce morceau est la continuation d'un morceau antérieur, ainsi qu'on le voit, en se

[1] Nous remettons à un autre moment la publication de la première partie de cette démonstration.

[2] Eichorn, *Einleit. in das A. T.*; t. I, 270 sq. — Haevernick, *Handbuch* etc., t. I, 325, IIe éd.

reportant au v. 1 du chap. x et au v. 32 du chap. v. L'esprit de suite qui règne dans toute cette histoire est vraiment admirable; jamais on n'a composé de livre qui fut mieux enchaîné, dans ses grandes divisions, comme dans ses moindres détails. Quelquefois, il est vrai, et nous sommes loin de le contester, la transition linguistique est peu accentuée. Cela doit être. Il est absolument impossible que des sujets aussi divers que ceux qui composent la Genèse se suivent au fil comme alignés sur un cordon. Quand la liaison entre les sujets n'est pas extérieure et immédiate, l'enchaînement de la narration ne saurait l'être non plus. Mais cela n'empêche que vu de plus haut, du point de vue de la véritable critique, tout ne rentre harmonieusement dans l'ensemble, et que chaque détail n'y occupe la place qu'il doit occuper.

Au chap. v, l'auteur établit la première généalogie de l'humanité, et en la terminant par ces paroles : « Noé, à l'âge de »500 ans, engendra Sem, Cham et Japheth, » il fait sentir qu'il a l'intention de parler de choses qui se rattachent à Noé et à ses trois fils. Car s'il n'avait pas cette intention, pourquoi ne donnerait-il pas ici le nombre des années de la vie de Noé, comme il vient de le faire pour tous les autres membres de cette généalogie? Et pourquoi aurait-il nommé trois fils de Noé, tandis que pour les membres qui précèdent, il n'est toujours question que d'un seul? Ainsi, le chap. v reste en quelque sorte ouvert pour l'histoire de Noé et pour la généalogie de ses trois fils, et cette histoire avec toutes les données chronologiques que nous sommes en droit d'exiger, nous la trouvons dans les quatre chapitres qui suivent; puis arrivent, à leur tour, au chap. x, les généalogies de Sem, Cham et Japheth, et l'histoire de la dispersion des peuples qui s'y rattache.

Cependant la généalogie de Sem devant constituer la ligne principale, ce que nous ne pouvions apprendre que par l'histoire de Noé, autre motif pour donner celle-ci avec détail, il fallait, afin que désormais rien n'embarrassât la marche de l'histoire du peuple élu, donner d'abord les généalogies moins importantes, et c'est ce qui a lieu. Il s'ensuit que la généalogie d'Abraham, préparée par tout ce qui précède, est parfaitement à sa place là où elle est, et qu'il est contraire à la critique de

prétendre, comme le fait Vater[1], que c'est un morceau détaché, en connexion seulement avec le chap. v. Si la seconde généalogie, celle d'Abraham, suivait immédiatement la première, celle du chap. v, c'est alors qu'on pourrait parler de confusion et d'absence de plan dans la Genèse, car l'histoire d'Abraham se trouverait par là, qu'on me passe l'expression, mise en morceaux et l'ordre chronologique de l'histoire primitive serait détruit.

Il n'est pas non plus permis de prendre pour un morceau détaché les derniers six versets du chap. xi. La généalogie étant arrivée à Tharah, l'auteur insiste sur la famille de ce patriarche et nous désigne trois de ses fils. Il en agit ici comme il l'avait fait pour Noé, parce que l'histoire qui va suivre exige ce détail. La locution : « Voici les descendants » de Tharah[2], » n'est là que pour frapper l'attention, comme en tant d'autres endroits, et non pour marquer le commencement d'un morceau isolé ou fragmentaire. Comment celui-ci du reste pourrait-il être isolé, puisque le v. 32 qui donne le nombre des années de la vie de Tharah est le complément exigé du verset 26. En effet, cette indication du nombre des années que vécut Tharah, aurait trouvé sa place, d'après la méthode constante de l'auteur, immédiatement après le v. 27, si l'importance de l'histoire d'Abraham n'avait exigé quelques détails sur la famille de Tharah. Ces détails contenus dans les v. 27-31 font la transition au chap. xii, et ainsi comme toujours se trouve justifiée la méthode vraiment historique de l'auteur, et l'unité parfaite de sa rédaction.

Cependant Vater et Hartmann veulent trouver des contradictions réelles « *unvereinbare Verschiedenheit* » entre plusieurs passages des ch. xi, xii, xx et xxiv. Grande est leur erreur. Toutefois la chose vaut la peine d'être éclaircie à fond ; il faut forcer la critique sceptique dans tous ses retranchements.

Voyons d'abord l'objection chronologique. Elle est de Hartmann[3], et de la manière dont elle est faite, il faut avouer

[1] *Commentar über den Pentateuch*, etc., III, 425 sq.

[2] *Gen.*, XI, 27.

[3] *Hist. krit. Forschungen*, etc. 214 sq.

que ce critique a de médiocres dispositions pour les sciences exactes ; nous avons pu le voir déjà à l'occasion de ses calculs par rapport au déluge. On va voir que son objection n'a pas même de sens.

Voulant prouver que les chapitres XI et XII proviennent d'auteurs différents, il compare les données chronologiques des versets 26 et 32 chap. XI, avec le V. 4 du ch. XII, et il dit : « Suivant le premier verset, Tharah a engendré Abraham à » l'âge de 70 ans. Suivant le second, il est devenu âgé de » 205 ans, et, d'après le troisième, Abraham avait 75 ans lors- » qu'il sortit de Haran. Or, en défalquant les 70 ans des 205 » ans, on a 135, par conséquent 60 ans de plus que n'énonce » le texte pour la sortie de Haran. »

On se demande ce que Hartmann veut prouver par ce calcul, et comment il peut en inférer une contradiction dans les textes. Le nombre de 135 est le montant des années que Tharah a vécu encore après la naissance d'Abraham, et marque, par conséquent, aussi l'âge d'Abraham à la mort de Tharah. Mais est-ce que le V. 4 ch. XII parle le moins du monde du nombre d'années que Tharah a vécu encore après la naissance d'Abraham, ainsi que de l'âge d'Abraham à l'époque de la mort de son père? Non ; il énonce seulement l'âge qu'avait Abraham, lorsqu'il sortit de Haran. Où est donc la contradiction? On la cherche en vain dans ces textes si clairs et si limpides, et les idées troublées de Hartmann ne parviendront pas à les embrouiller.

Si l'on veut inférer de la comparaison de ces textes la non identité de l'auteur, parce que la mort de Tharah est annoncée avant l'émigration d'Abraham, tandis que Tharah a vécu encore 60 ans après cet événement (205-145 (70+75)=60), on se trompe, car, ainsi que le remarquent Ranke et Haevernick, la Genèse n'est pas rédigée en forme d'annales, mais c'est par généalogies qu'elle procède, comme on peut le voir en mille autres endroits. Ne donne-t-elle pas, par ex., la mort de Noé au V. 29 du ch. IX, bien avant qu'elle ne parle d'Abraham, et cependant Noé vivait encore à la naissance d'Abraham et ne mourut même que lorsque Abraham était déjà âgé de 59 ans. Chacun peut en faire le calcul. En effet, Noé naquit en l'an

1056 du monde et atteignit l'âge de 950 ans ; or 1056+950= 2006. Défalquez de ce nombre le chiffre de 1947, qui indique l'année de la naissance d'Abraham, il vous restera le nombre d'années précité, savoir 59. Et de même que Noé vivait encore au temps d'Abraham, de même Adam ne mourut que lorsque le père de Noé avait déjà 56 ans, et cependant le texte ne parle aucunement d'Adam en parlant de Lamech. C'est que l'auteur de la Genèse ne dit que ce qui va droit à son but, et ne s'inquiète pas du reste.

La seconde objection est de Vater, et elle est purement linguistique, puisqu'elle tourne sur l'interprétation du mot מולדת *moledeth*, au v. 1 ch. XII. Il le traduit par « lieu de »naissance,» et il en conclut que puisque l'auteur du chap. XII désigne Haran comme lieu de naissance d'Abraham, il ne peut être identique avec l'auteur du ch. XI, où le pays natal du patriarche est nommé Ur. L'objection est futile, car bien que מולדת signifie *locus nativitatis* aussi bien que *familia*, le verset 5 du même chapitre donne suffisamment à entendre que la véritable signification de *moledeth* est ici « *famille* » ou « *parenté*, » *cognatio* et non « lieu de naissance [1]. » On voit par le v. 5, que Haran n'était qu'un établissement plus ou moins récent de la famille de Tharah, et pour Abram un lieu de halte entre Ur des Chaldéens, son lieu d'origine [2], et Chanaan, sa patrie d'adoption par l'ordre de Dieu [3].

Puis, lors même qu'on insisterait sur la signification de « patrie » du mot *moledeth*, il n'y aurait pas encore matière à décrier l'unité du texte. En effet, Haran, aussi bien qu'Ur, était de la patrie d'Abraham, les deux villes étant situées dans le même pays, dans l'Aram Naharaïm [4], ou la Mésopotamie [5]. Ainsi le v. 1 du chap. XII se rattache on ne peut mieux au v. 31 du chap. XI, et le verset 32 qui s'intercale entre eux n'est pas inutile. D'abord il ferme la chaîne généalogique, puis il nous fait connaître que Tharah mourut à Haran, que, par con-

[1] Buxtorf, *Concordantiæ Bibliorum hebraïcæ* rad. ילד.
[2] XI, 28.
[3] XII, 1, 5.
[4] XXIV, 10.
[5] V. Rosenmuller, *Biblische Geogr.*, II, 148 sq.

séquent, il ne suivit pas Abraham et Lot en Chanaan. Or, ces deux choses sont bonnes à savoir, et nous expliquent comment nous trouvons plus tard établi à Haran la famille de Nahor [1], qui était d'abord restée à Ur, ainsi qu'il résulte du v. 31 du chap. xi. Ici encore Vater [2] veut trouver des contradictions ; mais j'avoue qu'ayant lu et relu le passage où il les dénonce, je ne suis pas parvenu à saisir son objection, tellement elle est inintelligible. Je me rends mieux compte de celle qu'il signale entre les passages xi, 29 et xx, 12, dans l'un desquels Sara est qualifiée de belle-fille et dans l'autre la fille de Tharah. Mais Abraham explique fort bien à Abimélech, comment cela peut être possible. Et quant à l'objection de Vater qui consiste à dire, que si l'auteur du chap. xi avait su que Sara était la fille de Tharah, il l'aurait dit, puisque dans le même verset il précise si bien le degré de parenté de Milca, l'autre belle-fille de Tharah, il oublie que tout auteur est maître de traiter son sujet comme il l'entend, et que, si, par exemple, l'auteur avait déjà révélé cette parenté dans le passage précité, il aurait enlevé d'avance à l'histoire du chap. xx tout le charme que lui donne le caractère d'Abraham.

Remarquons ici combien ce mariage d'Abraham avec sa sœur prouve l'authenticité de notre texte. Si ce texte avait été forgé dans les temps de la théocratie, comme le disent nos critiques, est-ce qu'on aurait osé mettre une telle action sur le compte d'Abraham, le patriarche vénéré du peuple d'Israël? N'aurait-on pas cru se rendre participant d'un crime que la loi frappait de malédiction publique et dont l'auteur était puni de mort [3]? Mais pour l'auteur réel du Pentateuque, la chose n'offrait aucune difficulté, parce qu'il avait conscience de sa mission qui était d'exposer la vérité historique telle quelle. Aussi, bien que ce soit lui qui ait promulgué les lois que nous venons d'indiquer contre l'inceste, ne songe-t-il pas un seul instant que dans l'action d'Abraham d'épouser sa sœur, il puisse y avoir de l'inceste. C'est que réellement il n'y

[1] xxiv, 10 sqq.; xxix, 4, sqq.
[2] *Ouv. cit.*, 473.
[3] Lev., xviii, 9; xx, 17; Deut., xxvii, 22.

en a pas, pas plus qu'il n'y en a dans l'action d'Adam de prendre pour femme l'os de ses os, la chair de sa chair [1]. La prohibition du mariage au degré défendu [2] est de sa nature une loi essentiellement *sociale ;* il ne faut donc pas s'étonner de ne pas la trouver établie là où la société politique n'est pas encore formée. Les mariages entre frères et sœurs ne se trouvent interdits chez aucun peuple à l'origine de la société; nous les voyons même encore pratiqués en Grèce du temps de Cimon, au 5e siècle avant Jésus-Christ, *patrio more,* et chez les Arabes ils étaient autorisés jusqu'à Mahomet. Lui, le premier, les défendit [3], sans y mettre cependant une grande importance, car voici ce qu'il dit : « Il vous est interdit d'épouser vos » mères, vos filles, vos sœurs.... Si le fait est accompli, Dieu » sera indulgent et miséricordieux. »

Enfin, pour ne rien laisser sans réponse, nous dirons que la symétrie qu'on a cru remarquer entre la généalogie du chap. v et celle du chap. xi, et d'où on a voulu tirer la conclusion qu'elles sont fictives, n'existe que dans l'imagination de Vater, de Bohlen, de Wette et de Schumann. Il n'est point vrai que les deux généalogies présentent exactement le même nombre de membres. « *Just eben so viele Patriarchen stehen hier zwischen Sem und Tharah, als dort zwischen Adam und Noah* » dit Vater. Comptez donc.

Noé est le 10e membre de la généalogie qu'il termine, tandis que Tharah ferme la sienne, lui le 9e. La symétrie n'existe que pour le nombre de fils de Noé et celui de Tharah, mais il faut avouer que si cette symétrie était forgée, l'auteur n'aurait pu s'arrêter en si beau chemin, puisqu'au point où il en est resté, on est encore à deviner, quel a pu être son but.

Que la critique adverse nous révèle donc ce but, et qu'elle se lave ainsi un peu du reproche qu'on est autorisé à lui adresser, de ne savoir dire que des paroles en l'air.

[1] *Gen.*, II, 23.

[2] *Le Talmud*, traité Sanhédrin, fol. 56, le 5e de la section IV (Nesikin), fait remonter cette prohibition à Noé, et par là même il reste prouvé qu'elle n'eut pas primitive.

[3] *Coran*, surate, IV, 27.

Chapitre II.

Nous entrons maintenant dans l'histoire du patriarche qui est déjà l'histoire spéciale du peuple d'Israël. Jusqu'ici, pour que le peuple élu connût celui au service exclusif duquel il devait être appelé, et qu'il comprît sa position spéciale par l'histoire du rapport général de la créature au Créateur, l'auteur, dans une série de tableaux retracés avec cet art inimitable qui fait la grande manière historique, avait présenté à ce peuple Jéhovah identique avec le Créateur du monde et l'homme créé dans un état parfait pour commander à ce monde en maître respecté; il lui avait montré l'origine toute religieuse de l'institution du jour du repos, pour qu'elle lui servît de confession perpétuelle de son état de dépendance de Dieu seul; il lui avait dit comment l'homme effaça en sa nature, et par suite dans toute la nature qu'il commandait, le cachet de perfection qui est le propre de toute œuvre divine, et comment, en conséquence d'une action aussi coupable, il avait été condamné à manger son pain à la sueur de son front et à rentrer dans la poussière dont il avait été tiré; que Dieu, cependant, toujours miséricordieux lors même qu'il fait sentir toute la rigueur de sa justice, avait donné à l'homme une espérance, et une espérance qui devait se réaliser par celle-là même qui avait failli la première, la femme : que ce serait Elle (הוא *Ipsa*) qui écraserait la tête du Serpent et le repousserait dans l'abjection avec la partie la plus infime de son corps, avec le talon; puis, en vertu de cette réparation à venir, l'auteur, dans le tableau de l'histoire de Caïn, avait montré Jéhovah disant au coupable : le péché t'assiège à la porte, il veut t'atteindre, mais tu peux le maîtriser. Enfin, le même dessein de relever l'humanité de son état d'infirmité, Dieu avait continué à le manifester dans le châtiment du déluge; dans ses conseils, cette peine infligée s'était changée en grâce: pour que tous ne périssent pas, Jéhovah avait sauvé Noé et fait une alliance avec lui et en lui avec ses descendants qu'il avait ensuite dispersés sur toute la terre, au moment où leur

perversité avait menacé d'égaler celle de la race que le déluge venait d'engloutir.

Tels étaient, en somme, les rapports généraux entre l'homme et Dieu que l'historien avait retracés avec une sûreté de méthode et une science de langage qu'aucun auteur avant ni après lui n'a dépassées, et maintenant c'est avec cette même supériorité de procédé historique et linguistique qu'il nous montre en Abraham le premier accomplissement des bénédictions que, par l'histoire de Noé, il nous avait préparés à voir s'étendre sur la race de Sem, et, par elle, sur la race de Japheth. La vocation d'Abraham, tel est le sujet général des 13 chapitres suivants, et ainsi s'explique comment des divers noms de Dieu, le nom de Jéhovah est celui qui prédomine ici. La grande manifestation de Dieu comme Jéhovah, la manifestation la plus importante, en ce qu'elle élève l'homme de la connaissance extérieure de Dieu à celle de son essence, à celle de son Être (אהיה אשר אהיה), cette manifestation entre en voie de préparation directe avec l'ordre que reçoit Abraham d'aller dans la terre, qui, pour ses descendants et l'humanité entière, sera la terre du salut définitif, la terre de la rédemption.

Nous ne nous arrêtons pas à présenter l'histoire d'Abraham dans son ensemble. Cet aperçu général, nécessaire pour faire ressortir l'unité du récit, trouvera sa place à la fin de notre travail, dans le tableau général que nous présenterons du Pentateuque entier. Ici, nous venons de suite aux objections de la critique moderne.

Cette critique veut bien reconnaître que le chap. XII est en connexion avec le ch. XIII, mais la manière dont elle le fait nous dispense de lui en témoigner notre reconnaissance. Les deux chapitres se relient l'un avec l'autre, dit Vater [1], parce qu'Abraham, ayant dressé sa tente entre Bethel et Aï, et après y avoir élevé un autel, descendit vers le midi [2], et revint du midi jusqu'à l'endroit où était sa tente au commencement, entre Bethel et Aï, vers l'endroit où se trouvait l'autel qu'il y

[1] *Commentar ü. den Pent.*, I, 179.
[2] *Gen.*, XII, 8, sq.

PROPERTY OF PRINCETON REC. JUN 1883 THEOLO... SEMI...

avait fait précédemment[1]. Voilà pourquoi les deux chapitres forment un tout uni.

Ainsi si par malheur Abraham n'était pas revenu au même endroit, c'en était fait de l'unité des deux chapitres ; on les aurait déclarés en état de fragments tout comme les autres. N'allez pas nous dire maintenant que ces messieurs de la haute critique manquent de sagacité. On les dirait sans malice voyant qu'ils la supposent si peu dans les autres. Car enfin le compilateur de la Genèse, puisque compilateur il y a, suivant eux, pourrait bien s'être donné le plaisir d'avoir arrangé la concordance que signale Vater et qui lui paraît si décisive. Il faut avouer que la chose n'était pas bien difficile : prenez une partie du n° 1, et mettez-la dans le n° 2, ou une partie du n° 2, pour la mettre dans le n° 1, et le tour est fait.

Nous autres critiques sans parti pris, nous ne nous contentons pas de si peu, et nous constatons l'unité des deux chapitres précités comme de tous ceux qui les suivent, dans l'histoire qu'ils nous donnent de la réalisation successive des promesses divines que contiennent les quatre premiers versets du chap. XII.

En effet, de même que par ces promesses le chap. XII se rattache, au moyen de la chaîne généalogique, à la bénédiction que Noé, inspiré par Dieu, prononce sur son fils Sem, de même elles unissent, dans un ensemble indissoluble, par les conséquences historiques qui en découlent, non-seulement les parties qui traitent de l'histoire d'Abraham, puisque cette histoire seule n'en présente pas l'accomplissement entier et complet, mais aussi l'histoire d'Isaac et de Jacob, et celle du peuple d'Israël tout entière.

Mais, demandera-t-on, pourquoi cet ordre de Dieu à Abraham de quitter Haran ? N'est-ce pas là une de ces interventions directes de Dieu, dont parle Hartmann, et qui, si fréquentes dans la Genèse, constituent, selon lui des « miracles inutiles[2]. » L'auteur, il est vrai, ne dit rien de la raison qui motiva l'ordre divin que reçut Abraham de quitter Haran et la maison de son

[1] *Gen.*, XIII, 3, 4.
[2] *Hist. krit. Forsch.*, p. 358

père, mais nous l'apprenons ailleurs, et c'est par Josué que nous l'apprenons. Josué fait clairement connaître cette raison, quand il dit aux Israélites : « Ainsi parle Jéhovah, dieu d'Israël : « Vos ancêtres ont demeuré au-delà du fleuve (Euphrate) dès » l'antiquité, Tharah, père d'Abraham et père de Nahor, et » *ils servaient des dieux étrangers.* Alors je pris votre père, de » l'autre côté du fleuve, et je le conduisis dans le pays de » Canaan [1]. » Voilà une raison qui est à coup sûr bien valable pour motiver la séparation d'Abraham d'avec son pays et sa famille. Mais, demanderont les critiques, est-elle bien historique cette raison ? Qui nous dit, si ce n'est le seul Josué témoin intéressé, qu'au temps d'Abraham l'idolâtrie régnait dans la Haute-Mésopotamie ? Est-il même bien vrai qu'Abraham soit un personnage historique plutôt qu'un nom symbolique, un nom significatif, un résumé d'événements historiques, ainsi que Bohlen et récemment Noeldeke [2] se sont ingéniés à le prouver tant pour Abraham que pour d'autres noms de la Genèse [3] ?

Beaucoup de nos lecteurs s'étonneront peut-être que ce dernier doute ait pu être émis, et qu'on puisse balancer un seul instant à reconnaître la réalité de la personne d'Abraham telle que nous la présente l'auteur de la Genèse. Il a pourtant été formulé, et non-seulement par les rationalistes, mais aussi, et cela est fait pour étonner, par un savant catholique. Voici, en effet, ce que dit M. Lenormant : « Je suis disposé à consi- » dérer le personnage d'Abraham comme à la fois *symbolique* » et individuel ; symbolique, en ce sens qu'il représente au » moins une puissante tribu, qu'à son nom se rattache un » ensemble de faits qui *ne peut être circonscrit dans la vie d'un* » *seul* [4]... L'exégèse a mis en doute, et, *je pense, avec juste* » *raison*, le voyage d'Abraham en Egypte [5]. » Cependant un avant comme lui ne devait pas ignorer que des historiens de l'antiquité, tels que Bérose, Hécatée d'Abdère, Alexandre Po-

[1] Jos., XXIV, 2, 3.
[2] Noeldeke, *Die Ungechichtlichkeit der Erzählung Gen.*, XIV.
[3] Bohlen, *Genesis*, 155.
[4] *Cours d'hist. anc.*, p. 219.
[5] *Ibid.*, p. 218, note.

lyhistor et d'autres attestent, en se complétant, la personnalité du patriarche des Hébreux et l'ensemble de sa vie telle que nous la donne l'auteur de la Genèse, y compris son voyage en Egypte. « Dans la 10e génération qui suivit le » déluge, dit Bérose, il se trouva parmi les Chaldéens un » homme juste, qui était grand et fort versé dans l'astronomie : » μετὰ τὸν κατακλυσμὸν δεκάτῃ γενέᾳ, παρὰ Χαλδαίοις τις ἦν δίκαιος ἀνὴρ » καὶ μέγας, καὶ τὰ οὐράνια ἔμπειρος [1]. » Bérose ne nomme pas Abraham, mais il le désigne si clairement qu'on ne saurait s'y méprendre, et d'ailleurs Josèphe dit positivement que c'est d'Abraham que Bérose parle ici : Μνημονεύει.... Ἀβράμου Βηρωσσὸς [2]. Je sais bien qu'Ewald [3] conteste la validité de ce témoignage. Mais comme il ne donne aucune raison suffisante de sa dénégation, il est permis de passer outre.

Abraham, dit Nicolas de Damas, en nous rapportant la tradition locale, Abraham fut roi de Damas. C'était un étranger venu avec une grande troupe de la terre des Chaldéens qui est au-desssus de Babylone. Quelque temps après, ayant quitté cette contrée avec tout son peuple, il s'établit dans la terre de Chanaan qui se nomme maintenant Judée, où sa postérité se multiplia d'une manière incroyable. Le nom d'Abraham est encore aujourd'hui fort célèbre et en grande vénération dans le pays de Damas; on y montre un bourg nommé d'après lui : Demeure d'Abraham Ἀβράμου οἴκησις (Josèphe, *ibid.*).

Nous ne pouvons pas tout citer, mais cependant nous ne devons pas omettre de corroborer le témoignage précité de Josué, par celui d'Eupolemos. Ce témoignage est d'une force d'autant plus grande qu'il est purement objectif, comme le serait une inscription contemporaine.

« A la 10e génération (après le déluge), dit Eupolemos, dans » la ville *Camariné* (Καμαρίνη) de la Babylonie que quelques » auteurs nomment *Ourienne*, et que les Grecs interprètent » par Chaldéopolis, naquit Abraham, qui l'emportait sur tous » ses contemporains en noblesse et en science (sapientia)....

[1] Berosi *Chaldaeorum hist. quæ supersunt*, auct. Richter, p. 58.
[2] Josèphe, *Antiq. jud.*, I, c. 7, 2.
[3] Ewald, *Gesch. d. Volkes Israel*, I, 384 sq.

» S'étant élevé à une haute piété, il fut agréable à Dieu. Ce » fut par ordre de Dieu qu'il alla avec les siens en Phé- » nicie, etc.[1]. »

L'autorité de ce témoignage réside dans le mot *Kamariné* qui, comme il est évident par l'hébreu, כְּמָרִים *Kemarin*[2] prêtres, veut dire *ville des prêtres*, ce qui rapproché du nom de la ville qui est appelée *Our* אוּר[3], c'est-à-dire *feu* ou *flamme*, nous montre en cet endroit un centre de la religion Sidérale ou Pyrolatrie, appelée aussi Magisme, mais qu'il ne faut pas confondre avec le Zoroastrisme de la race aryenne ou irânienne. Le magisme des Chaldéens, religion chamite ou kouschite, était un pur Naturalisme, tandis que la religion bactrienne ou iranienne était infiniment plus relevée, en ce qu'elle avait conservé le culte des croyances primitives de l'unité et de la spiritualité de Dieu, le Souverain-Maître (*Akouramazda*, Ormouzd) de toutes choses. Plus tard, ces deux religions se sont mélangées; mais ce mélange, comme il est assez évident par le massacre des Mages[4] (*Magophonie*), ne s'était pas encore opéré d'une manière complète au temps de Darius, fils d'Hystaspe, 521 avant notre ère. Mais laissons cela et revenons à la ville de *Kamariné* qui, d'après le rapprochement que nous venons de faire, était évidemment la même que l'*Our* des Chaldéens. Or, *Haran* (Carrhae) était peu éloigné d'*Our*, et il est tout naturel de penser que le culte pyrolâtre qui régnait à Our devait dominer aussi à Haran. Du reste, ce n'est pas une simple hypothèse, car, d'après la tradition de l'Orient, c'est de Haran que l'idolâtrie sidérale s'est répandue dans le monde.

Et chose remarquable, elle a toujours conservé ce caractère païen primitif. On dirait que ç'a été par une permission spéciale de la Providence, afin qu'elle servît ainsi, pour de longs

[1] Eupol. ap. Euseb. *Præp. Evang.*, lib. IX, c. 17.

[2] Zephan., I, 4, et al.

[3] On interprète aussi ce nom par un mot iranien, et *Our kasdim* serait synonyme de *Mésopotamie*, le pays de deux fleuves. C'est possible; la race japhétique pouvait avoir laissé ce nom au pays où la race chamite devint ou resta cependant dominante et sa religion avec elle.

[4] Herod, III, 79.

siècles, de justification éclatante à la vocation d'Abraham et par suite aussi à la vérité historique des textes précités de la Genèse et de Josué. Haran était la ville païenne par excellence et on la désignait ainsi en Orient[1]. Aussi Julien l'Apostat avait-il une grande sympathie pour Haran et alla-t-il lui rendre visite. Sans doute qu'il y adora *Schemal*, le « grand » seigneur » ou dieu du soleil, et la divinité androgyne de la lune, et Beltis, et Thammouz, et les autres divinités sidérales...

Après avoir suffisamment constaté, ce me semble, la vérité historique de la vocation d'Abraham que relate le v. 1 du chap. XII, suivons le serviteur de Dieu dans le pays qu'occupaient déjà alors les descendants du fils de Cham. Cette indication : « Le Cananéen était alors dans le pays[2], » n'est pas inutile, car il nous fait comprendre la raison de l'itinéraire d'Abraham, le soin qu'il prend d'éviter les plaines, afin de couvrir sa marche et d'être à l'abri des coups de main de cette race, dont l'hostilité remonte aux événements que l'auteur a retracés à la fin du chap. IX.

Mais ce n'est pas tout. L'auteur, en faisant cette remarque, a évidemment un autre dessein encore. Les rationalistes n'ont pas voulu le comprendre, et afin que nous autres ne le comprissions pas non plus, ils se sont permis une petite falsification.

Pourquoi non ?

C'est si peu de chose que d'ajouter au texte le petit mot *encore*. C'est en effet ce mot qu'ils y ont ajouté, pour lire : « Le » Cananéen était alors *encore* dans le pays[3].» On fait dire ainsi à l'auteur une absurdité historique, et on triomphe. Cependant la vérité est, qu'il y a « le Cananéen était alors dans le » pays, וְהַכְּנַעֲנִי אָז בָּאָרֶץ, » et ces paroles, suivies comme elles le sont de celles de la promesse de Dieu : « Je donnerai ce pays à » ta postérité, » présente à notre esprit, avec une précision et une netteté incomparable, tout le contraste qu'il y a entre la

[1] Charras *enim, seu* Haran *Syri appellare solent* Paganorum urbem, *quod ab ea idolorum cultus initium duxerit* (Asseman, *Biblioth. orient.*, I, 201).

[2] *Genèse*, XII, 6.

[3] De Wette, *Einl. in das Alte-T.*, p. 636; Hartmann, *Hist. crit. Forsch.*, p. 695.

position actuelle d'Abraham, si incertaine et si périlleuse, et celle pleine de grandeur et d'éclat que lui réserve l'avenir dans sa descendance. — Voilà de ces traits de pinceaux qui sont d'un maître historien[1]!

Cependant, de Wette, dans sa préoccupation de la rédaction apocryphe du Pentateuque, ne voit[2] dans l'indication de cet itinéraire que le dessein du compilateur de rattacher l'origine de sainteté des lieux que vénéraient les Hébreux au séjour qu'y aurait fait leur patriarche; c'est pour cela, dit-il, que sont nommés ici des lieux comme Sichem et Bethel. Notre critique ne fait pas preuve ici de sagacité, car, comme le remarque Haevernick, si Sichem et Bethel jouissaient d'une grande célébrité religieuse chez les Hébreux, il n'en a jamais été de même pour Moré et Aï. Et cependant Jéhovah apparaît à Abraham dans le bocage de Moré! Voilà donc le rédacteur supposé de de Wette qui écrit sans rime ni raison, puisque c'est dans un endroit parfaitement ignoré qu'il place la grande merveille de la promesse que Dieu fait à Abraham de donner à sa postérité le pays de Canaan. C'était le cas ou jamais, puisqu'il s'agissait de rehausser l'éclat des lieux consacrés, de rattacher l'apparition de Dieu que relate le v. 7, à un lieu autre que l'obscure colline de Moré, dont l'histoire des Hébreux n'a gardé aucun souvenir religieux[3].

Nos doctes critiques ne voient pas que le texte de notre chapitre fournit les preuves les plus fortes possibles de la rédaction authentique de la Genèse et du Pentateuque. L'emploi du mot *Pharaon* ne vous dit donc rien? Jamais dans le Pentateuque on ne trouve nommés les rois d'Egypte par leur nom, c'est toujours par leur titre commun de *Pharaon* ou *Roi*. Ceci est d'une extrême importance, car il prouve d'une manière singulièrement frappante que, puisque l'auteur nomme les princes d'Égypte comme les désignaient leurs sujets, par leur seul titre, cet auteur est né et a vécu longtemps en Egypte.

[1] Hengstenberg, *Beitraege* etc., III, 185.

[2] *Einleit. in das A.-T.*, 84 sq.

[3] Le nom de Moré n'est plus mentionné que deux fois, *Deut.* XI, 30; *Judd.*, VII, 1.

Remarquez, en effet, que partout ailleurs que dans le Pentateuque, lorsqu'on parle des rois d'Egypte, on les nomme par leurs noms, en y ajoutant « roi d'Egypte, *melek Mitsraïm* [1], » ou bien par pléonasme : Pharaon, roi d'Egypte[2]. On voit d'ici de quelle importance est cet argument, et d'autres qui s'y rattachent, pour la démonstration de l'identité de l'auteur du Pentateuque avec Moïse. Aussi vais-je y revenir en son lieu, et je passe maintenant à faire voir avec combien peu de raison Vater, Bohlen, Staehelin et M. Lenormant à leur suite, ont émis des doutes sur le voyage d'Abraham en Egypte. Voici comment la critique sceptique parle par la bouche de M. Lenormant :

« L'exégèse a mis en doute et, je pense, avec juste raison, le » voyage d'Abraham en Egypte. Ce qui, suivant la Genèse » (c. XII) arrive à Abraham en Egypte, se reproduit identique- » ment (c. XX) pendant le séjour, beaucoup plus vraisembla- » ble d'Abraham à Gérare, petit royaume limitrophe du grand » empire des Pharaons. Une chose étrange, c'est qu'il en arrive » encore autant à Isaac (c. XXVI), dans cette même ville de » Gérare et de la part d'un roi, nommé Abimelech, comme » celui qui enlève Sara à Abraham [3]. »

On ne saurait être plus malheureux en critique.. D'abord, il est plus qu'étrange que l'on veuille contester le séjour d'Abraham en Egypte, parce que l'aventure qui lui y arrive avec sa femme lui arrive une seconde fois ailleurs. Est-ce que vraiment vous croyez impossible que le même événement arrive deux fois à la même personne?

« Pour pouvoir admettre cette règle de critique, dit Hane- » berg [4], il faudrait que la proposition suivante fut d'abord bien » établie : certains faits ne peuvent arriver qu'une fois, ou ce » qui est arrivé une fois sous une forme ne peut plus arriver » sous la même forme. »

Est-ce qu'on n'entend jamais dire à quelqu'un : la même aventure m'arriva encore une autre fois? D'ailleurs, le langage du

[1] *III Regg.*, XI, 40; *IV Regg.*, XXIII, 29.
[2] *III Regg.*, III, 1; *IV Regg.*, XVII, 7; XVIII, 21.
[3] Lenormant, *Cours d'hist. anc.*, p. 218.
[4] Haneberg, *Hist. de la Révélation*, I, 214; trad. fr.

critique manque d'exactitude quand il dit que le même événement s'est reproduit *identiquement*. Non, cela n'est pas exact, parce que dans ce qui arrive avec leurs femmes à Abraham et à Isaac, les circonstances sont chaque fois différentes. En troisième lieu, on ne voit pas pourquoi le séjour d'Abraham à Gérare, petit royaume limitrophe du grand empire des Pharaons, soit *beaucoup plus vraisemblable* que le séjour d'Abraham dans l'empire des Pharaons même.

Enfin, on est en droit de s'étonner qu'un savant confonde un titre avec un nom propre, et que, de cette prétendue identité de noms, il tire un argument pour une prétendue identité de faits. On ne connaît point les noms des *Abimelechs* de Gérare; tout ce qu'on sait, c'est que les Philistins étaient gouvernés par *un Abimelech* ou *Père royal*, comme les Egyptiens par des Pharaons, comme les Ethiopiens par des Candaces, comme les Amalekites par des Agags, comme les Jébuséens par des Melchisedeks ou Adonisedek, comme les Romains par des Césars, comme l'Auvergne par des Dauphins, etc., etc.

Le voyage d'Abraham en Egypte est très-historique, et par cette raison seule qu'il y est allé, que le texte dit qu'il y est allé. Il y a dans l'énoncé de ce voyage la réalité de ce voyage même, parce qu'il renferme un trait caractéristique de ce temps reculé qu'il est impossible d'inventer, et ce trait, c'est l'absence de tout commerce entre le Chanaan et l'Egypte.

Cette absence de relations commerciales entre les deux pays qui existe au temps d'Abraham n'existe plus au temps de Jacob[1] (Joseph est vendu à une caravane d'Ismaélites qui descendait en Egypte), et voilà pourquoi Abraham, s'il ne veut pas pâtir de la famine, lui et les siens, est obligé de se transporter en Mitsraïm lui et toute sa maison, tandis que dans une détresse identique, Jacob n'a nullement besoin de se déplacer, il lui suffit qu'il envoie en Egypte qui il veut, et il y envoie ses fils. Je le répète, l'énoncé de ce voyage est à lui seul le critérium infaillible de la vérité historique de ce voyage.

Une lecture attentive du texte révèle encore plusieurs autres signes de l'authenticité du fait de la présence d'Abraham en

[1] *Gen.*, XXXVII, 25; XLI, 57.

Egypte; il nous suffira d'insister sur celui qu'indique le v. 16, chap. XII. Quel est le cadeau que le patriarche reçoit du Pharaon? Des brebis, du gros bétail, des ânes, des chameaux. Or, la nature de ces cadeaux dit suffisamment que l'Egypte ne devait pas être gouvernée alors par des rois nationaux. Jamais de vrais Egyptiens n'auraient pu faire un don pareil; leur culte des animaux ne le permettait pas[1]. Toute la question est donc de savoir si le voyage d'Abraham tombe dans le temps où régnait en Egypte une dynastie étrangère non imbue, par conséquent, des superstitions propres aux Egyptiens par rapport aux animaux. Si ce point est établi, la vérité historique du voyage d'Abraham l'est aussi.

Abraham est né en l'an 1947 de la création d'Adam, année qui correspond à l'an 1814 av. J.-Ch. Il sortit de Haran à l'âge de 75 ans[2], et Hagar lui donna Ismaël, lorsqu'il était âgé de 86 ans[3], après avoir habité le pays de Canaan depuis 10 ans[4]. Donc le voyage d'Abraham se place dans l'année 1738 av. J.-Ch., c'est-à-dire en la 76e année du patriarche. Cela est conforme au texte où nous voyons qu'Abraham ne fait d'abord que traverser le pays, et que c'est dans cette course de reconnaissance qu'il est surpris par la famine[5]. Or, en 1738 av. J.-Ch., une partie de l'Egypte, la Basse-Egypte, était au pouvoir des Hycsos ou Pasteurs, dont la première conquête de ce pays eut lieu en 2100 av. notre ère[6], et qui n'en furent définitivement expulsés qu'après un règne de plus 5 siècles. De la part des Pasteurs, — *sunt qui Arabas illos exstitisse dicunt*, τινὲς δὲ λέγουσιν αὐτοὺς Ἄραβας εἶναι, dit Manéhon[7], et ailleurs, οἱ ἀδελφοὶ Φοίνικες[8], de la part des Pasteurs, dis-je, on comprend le cadeau qu'ils firent à un Pasteur, et ainsi l'authenticité de notre texte est vengée encore une fois.

[1] Herod., II, 65 seqq., *Diodore Sicilien*, trad. p. Jacques Amyot, I, p. 531.
[2] *Gen.*, XII, 4.
[3] *Ib.*, XVI, 16.
[4] *Ib.*, 3.
[5] XII, 6-10.
[6] Lepsius, *Die Chronol. der Ægypter*, p. 338, 511.
[7] Josephus, *Contra Apio.*, l. I, c. 14.
[8] Dans *Chron.* d'Eusèbe, part. I; *Pat. grecq.*, t. XIX, p. 188.

Chapitre III.

Une autre objection aussi malheureuse que les précédentes dont Vater [1], Hartmann [2], Staehelin [3] nous gratifient au sujet du chap. XIII, c'est celle qu'ils élèvent par rapport au v. 18, où il est question de la ville d'Hébron. Le *Pentateuque*, disent ces critiques ingénieux, doit être d'une origine bien postérieure à celle qu'on lui donne, puisque la ville d'Hébron n'a reçu ce nom que postérieurement à l'auteur présumé du *Pentateuque*, ainsi que cela résulte clairement de ce passage de Josué : « Le nom d'Hébron fut *auparavant* (לְפָנִים) Kiriath-»Arba [4],»et de celui des *Juges* I, 10, qui lui est identique; puis, de la *Genèse* même qui dit, chap. XXIII, 2 : « Sara mourut à »Kiriath-Arba qui est Hébron.»Si Hébron était le nom le plus ancien, il faudrait qu'il y eût : « Hébron qui est Kiriath-»Arba. » Enfin, pour nous amener à abonder dans leur sens, ils disent hardiment que c'est Caleb qui a donné à la ville le nom d'Hébron [5]. Cette dernière assertion, quelle que soit l'assurance avec laquelle on la produise, ne mérite pas que nous y fassions attention, car c'est une pure invention; quant aux autres raisons, voici de quoi les réduire à leur juste valeur.

D'abord, il est souverainement illogique de vouloir conclure de ce que Kiriath-Arba est nommé en premier lieu, que ce nom soit aussi le plus ancien. Nous ne voyons pas la plus petite raison qui puisse être alléguée en faveur de cette hypothèse; aussi nos critiques n'en produisent-ils aucune. Nous, au contraire, nous pouvons en donner une qui renverse leur hypothèse de fond en comble, et c'est celle que nous fournit le texte [6], où Mamré, qui est un autre nom d'Hébron, est mis en premier lieu. Or le nom de Mamré est postérieur à celui d'Hébron, parce

[1] Ouv. cit., 631.
[2] Ouv. c., 691.
[3] *Krit. Untersuch. über die Gen.*, 108.
[4] Jos. XIV, 15.
[5] V. Haevernick, *Handbuch* etc., I, II, 306.
[6] Gen. XXXV, 27.

qu'il lui venait d'un bocage situé dans son enceinte [1], lequel bocage avait reçu son nom de Mamré l'Amoréen, un des alliés d'Abraham, c'est-à-dire son *contemporain* [2]. Secondement, on ne peut pas conclure de ce que la ville s'appelait Kiriath-Arba (ville d'Arba) au temps où les Israélites entrèrent en possession du Canaan, que ce fut là son nom le plus ancien. On voit, au contraire, parfaitement que les Israélites connaissaient le nom d'Hébron pour être l'ancien nom de la ville, puisqu'il est dit, Josué, XIV, 13 : « On donna Hébron à Caleb. » Si l'on veut que ce fut alors qu'on lui attribue ce nom, il faudrait qu'on eût l'obligeance de nous faire voir la raison de ce procédé. Comme tous les noms propres de ces anciens temps sont significatifs et que celui d'Hébron veut dire : lieu d'*alliance* חֶבְרוֹן de חָבַר *colligavit*, il faudrait nous faire voir le motif qu'eurent les Hébreux, lors de la distribution de Canaan, d'appeler cette ville « lieu d'alliance, »et de lui attribuer la sainteté d'une ville de refuge [3]. C'est inutile de chercher ce motif dans les événements de ce temps-là ; il n'en offre pas trace, tandis que si on remonte au temps d'Abraham, au v. 13, chap. XIV de la *Genèse*, la raison historique de ce nom vous saute aux yeux, et dès lors il est clair que les Israélites ne firent que renouveler un nom qui, par la connaissance qu'ils avaient de l'histoire de leur patriarche, devait être présent à leur mémoire. Troisièmement, il est manifeste que le nom de Kiriath-Arba n'est venu à Hébron que postérieurement à Abraham, puisque Josué dit positivement qu'elle tire son nom d'Arba qui est le père de l'Anak (*ha anak*) ou géant, dont les 3 fils vivaient encore au temps de Josué [4]. Ainsi Kiriath-Arba ne s'appelait ainsi que depuis une centaine d'années environ, ou, si vous voulez, depuis trois générations, ce qui explique comment l'auteur du *Pentateuque* connaissait ce nom, et comment, sans sortir de la vérité historique, Josué pouvait dire : « Le nom de

[1] Gen. XIII, 18 : אֵלוֹנֵי מַמְרֵא אֲשֶׁר בְּחֶבְרוֹן *Elone Mamre ascher be Hebron*, le bocage de Mamri qui (est) dans Hebron. Cf. XXIII, 19.

[2] XIV, 13, 24 ; XXIII, 19.

[3] Jos. XV, 13 ; XX, 7.

[4] Jos. XV, 13, 14 ; *Num.* XIII, 22 ; *Judd.* I, 20.

» Hébron fut *auparavant* Kiriath-Arba. » *Auparavant* n'est pas synonyme de *primitivement*.

L'inanité de la critique qui veut fonder sur ce nom un argument contre l'authenticité de la composition de la *Genèse*, est donc évidente, et voici encore quelques raisons qui achéveront notre démonstration de la haute antiquité du nom d'Hébron. Que ce nom n'est nullement de l'époque de Josué, mais qu'il est le plus ancien de la ville en question, c'est ce qui résulte de ce que l'auteur, en parlant la première fois de cette ville [1], la désigne purement et simplement par le nom d'Hébron; il fait entendre par là que c'est le nom primitif du lieu. Secondement, en désignant ensuite cette ville par ses deux noms de Mamré et de Kiriath-Arba, il a soin d'y ajouter *qui est Hébron* הִוא חֶבְרוֹן [2], comme pour dire que c'est là son véritable, son premier nom. Aussi lorsqu'il n'emploie qu'un seul nom, c'est toujours Hébron qu'il dit, et non Mamré ou Kiriath-Arba. Troisièmement, nous voyons, par *Nombres* XIII, 22, que l'auteur connaît parfaitement la ville dont il parle, puisqu'il sait l'année de sa fondation : « *Hébron* avait été » bâtie 7 ans avant *Tsoan*, » *Sjani* en égyptien [3], (Tanis [4]) chez les Grecs, la métropole de l'Égypte ancienne, dit Jablonski [5]. S'il en est ainsi, et on n'a pas l'ombre d'une raison pour contester cette donnée, la haute antiquité du nom est nettement établie par celle du lieu, et l'authenticité du chap. XIII demeure entière.

Si nous passons maintenant au chapitre suivant, nous constatons d'abord que la critique veut en faire un fragment élohiste, sans doute, parce que Dieu y est nommé *le Dieu suprême* אֵל עֶלְיוֹן *El Elion*, Créateur du ciel et de la terre. Le nom d'Elohim n'y paraît pas. Pourquoi alors dire que c'est un fragment élohiste, puisque d'ailleurs le nom de

[1] *Gen.* XIII, 18.

[2] *Ib.* XXXV, 27.

[3] Champollion, *l'Egypte sous les Pharaons*, II, 108.

[4] Tanis, grande ville dans la Basse-Égypte, comme l'attestent ses ruines et Strabon au liv. XVII, était la résidence d'une dynastie des Pharaons au temps de Moïse (Bochart, *Geogr. sacra*, col. 347. — Hengstenberg, *die Bücher Mose's und Ægypten*, s. 41 sq.

[5] *Opuscula*, t. I, p. 339. Cf. *Psalm.* LXXVIII, 12, 43, Esa. XIX, 11.

Jéhovah y est en toutes lettres? Que Melchisédek ne se serve pas du nom de Jéhovah, cela ne saurait étonner; c'est au contraire une preuve singulièrement concluante de la vérité historique du récit. C'est à Abraham seulement que Dieu s'est révélé d'une manière spéciale: « Jéhovah apparut à Abram [1], » et c'est pourquoi lui seul peut en parler dignement. L'auteur nous l'apprend d'une manière à ne pas s'y méprendre; et cela en rapportant les paroles de Melchisédek et d'Abraham.

Ces paroles sont de véritables confessions religieuses, et l'exactitude avec laquelle l'auteur les rapporte est trop évidente pour qu'on puisse songer à la mettre en suspicion. Si donc le nom de Jéhovah ne se trouve pas dans la bouche de Melchisédek, s'il se trouve seulement dans la bouche d'Abraham, c'est parce qu'Abraham en sait davantage. Melchisédek dit : « Qu'Abram soit béni du Dieu suprême, *El Elion*, » Créateur du ciel et de la terre [2]. » A ces mots, Abraham sait qu'il est en face d'un serviteur du Dieu unique, et il lui offre ses dons. Cependant tout en se servant ensuite, dans la réponse qu'il adresse au roi de Sodome, de la formule de foi de Melchisédek comme exprimant sa propre foi, il la fait précéder du nom de Jéhovah, et cela avec tant de solennité et d'intention, que la profondeur de son initiation religieuse en apparaît évidemment supérieure à celle de Melchisédek, roi chamite. Tout cela est si simple et si historique, qu'on ne conçoit pas comment on s'obstine à voir ici la main d'un pseudo-auteur qui aurait mis par anticipation le nom de Jéhovah dans la bouche d'Abraham, parce qu'il est dit *Exode* VI, 3 : « J'apparus à Abraham, à Isaac et à Jacob, comme *El* » *Schaddaï*, mais sous mon nom *Jéhovah*, je ne leur ai pas » été connu. »

Ces paroles signifient clairement que ce qui n'était pas connu aux patriarches c'était la valeur, la qualité de Jéhovah telle que dans la succession des événements historiques elle fut révélée enfin à Moïse par la définition essentielle *Ehejé ascher Ehejé* [3], *sum qui sum*. Il ne s'agit donc pas simplement

[1] *Gen.* XII, 7.
[2] *Ib.* XIV, 19.
[3] *Exod.* III, 14. — V. Eichhorn, *Einl. in das A.-T.* III, 146.

ici de la connaissance du nom divin, mais de sa perception idéale [1]. Nous sommes ici sur le terrain de l'ontologie pure [2]. Et voilà qui n'était pas connu aux patriarches, et ne pouvait pas l'être, parce que la manifestation de la vérité religieuse suit une marche rigoureusement historique et ne se fait dès lors que par voie successive. Mais si la plénitude du sens du nom de Jéhovah leur était fermée encore, ils connaissaient cependant Jéhovah. En effet, il faut distinguer, comme le dit Hengstenberg [3], la révélation de Dieu comme Jéhovah de la promulgation du nom de Jéhovah. Quand la promulgation du nom de Jéhovah s'est-elle faite? Nous ne savons.

Au temps de Seth déjà on invoquait par le nom de Jéhovah [4]; c'est nous dire qu'elle est contemporaine de la création de l'homme. Aussi les païens même connaissaient ce nom, et c'est une grande erreur que de penser que Jéhovah était un Dieu national, c'est-à-dire que l'auteur du *Pentateuque* et les prophètes aient jamais voulu le représenter ainsi [5]. « Toute » la terre est à moi, לי כל־הארץ, » dit Jéhovah dans l'*Exode* XIX, 5, et aux *Nombres* XIV, 12, Moïse nous présente Jéhovah sur le point de rejeter Israël et de choisir une autre nation pour gardienne de la promesse. La nationalité de Jéhovah est une chimère née dans le cerveau de ceux qui font composer le *Pentateuque* dans un âge plus rapproché de notre ère, par je ne sais quel compilateur et dans je ne sais quel but exclusif de politique religieuse. C'est une pensée étroite et vraiment pharisaïque. S'il en était ainsi, l'auteur aurait-il montré Jéhovah, le Dieu national, créant l'humanité entière, la gouvernant et la bénissant? Nous l'aurait-il fait voir, agissant au milieu des nations étrangères? Lui aurait-il fait dire : « La gloire de

[1] Cf. Ranke, *Unters. über den Pent.*, II, 17.

[2] Moïse est un philosophe dans la vraie et grande acception du mot; on l'a appelé le Platon hébreu, sans doute parce que Numénius avait dit : τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀττικίζων. Mais si Moïse avait parlé la langue attique comme Platon, ce n'est certes pas au nom de Platon qu'on aurait jamais songé à accoler l'épithète de DIVIN.

[3] *Beiträge zur Einl. ins A.-T.*, II, 288.

[4] *Gen.* IV, 26.

[5] Cf. Sachar. XIV, 9.

» Jéhovah remplit toute la terre (*col haarets* [1]). » Aurait-il mis ce nom dans la bouche des païens? En aurait-il fait leur Dieu? C'est ainsi cependant que procède l'auteur du *Pentateuque* : Laban, Jéthro, Pharaon, Hiram, la reine de Saba, Balaam parlent de *Jéhovah* et le redoutent, et c'est « envers *Jéhovah* que » les habitants de Sodome étaient de très-grands pécheurs [2], » longtemps avant qu'il ne soit question des outrages qu'ils prodiguent au neveu d'Abraham, et qui ne furent point la cause efficiente de la punition de la *Pentapole*. Le Dieu *national* n'a donc rien à faire ici, et l'emploi du nom de Jéhovah dans le *Pentateuque* ne saurait être invoqué contre l'authenticité de la thorah, pas plus que l'entrée en matière du chapitre dont nous traitons ne saurait constituer une preuve contre l'unité du texte. Le chap. XIV se rattache au chap. XIII comme se rattachent entre eux deux chapitres d'une même histoire, qui passent d'un sujet à un autre.

Ce qui constitue l'unité de notre texte, c'est la grande figure d'Abraham que nous quittons au chap. XIII à Mamré, appliqué au soin du culte de Dieu, et que nous retrouvons au chap. XIV, où? à Mamré. C'est là qu'on vient lui dire que des ennemis ont enlevé son neveu.

« Aussitôt qu'Abraham apprit que son parent avait été fait » prisonnier, il arma les plus exercés de ceux qui étaient nés » dans sa maison, au nombre de 318, et les poursuivit (les » rois) jusqu'à Dan... Il ramena tout le butin, ainsi que son » parent Lot avec son bien, les femmes et le peuple [3]. »

Voilà donc Abraham qui nous est montré comme guerrier et comme guerrier habile et victorieux. Nous ne le connaissions encore que comme pasteur. Est-ce que tout ce qui sert à nous peindre au complet le caractère du héros qui fait le sujet d'une histoire, ne fait pas partie intégrante de cette histoire? La réponse n'est pas douteuse et dès lors il n'est pas douteux non plus que notre chapitre ne se rattache essentiellement au chapitre qui le précède. Mais, nous objecte-t-on, ce chapitre ne peut être authentique, puisqu'il y est dit qu'A-

[1] *Num.* XIV, 21.
[2] *Gen.* XIII, 13.
[3] 14-16.

bram poursuivit l'ennemi jusqu'à Dan et que Dan n'existait pas encore au temps d'Abraham. — Et pourquoi voulez-vous qu'il n'existât pas au temps d'Abraham? — Parce qu'il est dit dans les livres de Josué et des Juges [1] : « Les fils de Dan » montèrent et combattirent contre Leschem, s'y établirent et » donnèrent à Leschem le nom de Dan, du nom de Dan leur » père. » — Très-bien; voilà donc un *Dan Leschem*. Est-il dit qu'il ne doive y avoir que ce seul Dan? Non. N'y en a-t-il pas un autre? Oui; car je lis, II *Rois* XXIV, 6 : « et ils vinrent à » *Dan Jaan*. » — Nous attendrons longtemps avant qu'on nous prouve que ce n'est pas là une preuve décisive.

Ce chapitre XIV contient encore un grand nombre d'autres signes d'une authenticité incontestable, bien qu'ils soient contestés par Bohlen. Ce critique porte tant d'étourderie dans ses négations que le plus souvent on est empêché de le prendre au sérieux. Il dit des choses incroyables, par exemple, par rapport à cette expédition des quatre rois assyriens [2] contre les cinq rois de la Pentapole, dont la narration est si évidemment authentique pour le fond comme pour la forme. Pour le fond, parce que l'événement est tout à fait dans les mœurs des populations de l'Orient; pour la forme, parce que dès les premières paroles: « Il arriva dans le temps d'Amraphel, etc., » on voit que pour déterminer la chronologie de l'événement, il suffit à l'auteur de nommer les rois qui y jouent le rôle principal. Il y a là une bonne foi historique que la critique même de Noeldeke [3], ne parviendra pas à rendre suspecte, bien qu'il la croie et dise « rigoureusement scientifique, *streng* » *wissenschaftlich*. » La narration est suspecte à Bohlen [4], parce qu'il n'est pas croyable que « les puissants dominateurs de » l'Asie supérieure » aient réuni leurs forces et fait la guerre en personne à des rebelles dont le pays n'occupait qu'une superficie de quelques lieues. Bohlen n'étant plus de ce monde, je prie M. Noeldeke, qui soutient la même thèse, de me dire où il y a dans le texte que les rois Amraphel, Arioch, Kedor-

[1] Jos. XIX, 47; *Judd.* XVIII, 29.
[2] Josèphe, *Ant. jud.*, I, 9.
[3] Voir la 3e partie des *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, 1869.
[4] *Genesis*, p. 168 seqq.

laômer et Tidal furent des puissants dominateurs de l'Asie supérieure : *die machtigen Herrscher Ober-Asiens.* Bohlen qui prend la *Genèse* pour une légende, ne craint pas de s'inspirer d'une légende, quand cela lui est commode. Le *Yaschar* qui est une légende et n'a d'autorité que comme telle, dit en effet que les quatre rois alliés mirent en campagne une armée de 800,000 hommes [1]. L'exagération est visible. C'est sans doute une faute de copiste, car, ailleurs, cette même légende, nous montre deux de ces rois se combattant et ne pouvant réunir chacun que quelques milliers d'hommes [2]. Je crains donc que ces puissants dominateurs ne se réduisent tout bonnement à des chefs de tribus tant Chaldéennes qu'Aryennes. Il est étonnant que cette réflexion ne soit pas venue au savant Noeldeke.

En effet, on ne saurait inférer l'importance de ces *mélèks* du titre de l'un d'entre eux, appelé « roi des nations מֶלֶךְ גּוֹיִם *»melek goïm.»* Les titres orientaux ne tirent pas à conséquence ; l'hyperbole en a toujours été le plus bel ornement. C'est connu.

Quelque puissants qu'ils aient été d'ailleurs, Abraham pouvait les battre avec le peu de monde qu'il avait. Est-ce que Kléber ne battit pas, dans ces mêmes parages, avec 1,500 français une armée de 50,000 hommes dont plus de moitié de cavalerie? On pourrait citer bien d'autres exemples tout aussi concluants pour la vérité historique de notre texte. Demandez notre armée d'Afrique.

Puis, il n'est pas vrai que ces rois ne venaient que pour hâtier de leur défection les rois de la vallée de Siddim. Ils avaient d'autres visées encore, et de ce que leur course s'étendit jusqu'à la péninsule du Sinaï [3], nous sommes peut-être en droit de conclure qu'ils voulaient marcher sur les traces des peuples ou hordes qui antérieurement déjà avaient entrepris d'envahir l'Égypte. Le nom du chef de l'expédition, Kedorlaômer peut prêter à cette supposition. Quoiqu'il en soit, sans entrer à ce sujet dans une discussion pour laquelle les éléments nous seront peut-être offerts quelque jour par la fortune qui préside aux fouilles, mais qui, pour le moment,

[1] Le *Yaschar*, trad. p. M. Drach, *Diction. des Apocryph.*, II, col. 1124.
[2] *Ib.*, col. 1119.
[3] XIV, 6.

serait intempestive (considération qui n'est pas venue entraver M. Noeldeke dans sa critique négative), je reviens à Bohlen qui, pour prouver que l'histoire de l'expédition des quatre rois est imaginaire, assure hardiment que : « le pays que ces rois voulaient conquérir, n'existait pas, *war gar nicht vorhanden*, car les villes abîmées n'existent absolument que dans la légende, *durchaus nur in der sage*, et la mer Morte a de tout temps été connue des Hébreux comme telle. »

Avions-nous raison de dire que Bohlen vous empêche de le prendre au sérieux? Où donc est-il dit que la mer Morte a de tout temps existé pour les Hébreux? Ne résulte-t-il pas au contraire des paroles du texte : « Tous ceux-ci se joignirent dans » la vallée de Siddim qui est la mer salée [1], » que l'auteur et par conséquent les Hébreux aussi savaient que la vallée de Siddim n'a pas toujours été la mer salée, mais qu'elle l'est devenue postérieurement à l'histoire dont il est question dans ce chapitre? Et puis de ce que la mer Morte a toujours existé, (il pouvait y avoir de tout temps un petit lac dans la vallée de Siddim, cela est probable [2]), vous concluez tout de travers que la Pentapole n'a jamais existé. Est-ce que la Pentapole ne peut avoir occupé un autre emplacement que celui de la mer Morte? Mais il me semble, et Reland [3] l'a déjà solidement démontré, que cela résulte fort clairement du texte précité, puis de ce que jamais la mer Morte, longtemps d'un niveau très-élevé, nous dit la géologie, n'est indiquée par une expression quelconque, ni par la plus légère allusion, quand les écrivains sacrés parlent de la destruction de la Pentapole. Voyez entre autres *Deut.* XXIX, 2 *éphan.* II, 9; *Luc.* XVII, 29; II, *Ep. de S. Pierre*, II, 6. C'est toujours de feu, de soufre, de sel et de cendres qu'il est question; jamais d'eau.

D'ailleurs l'historien, par cela même qu'il dit : « Tous ceux-» ci (c'est-à-dire les rois de Sodome, d'Amara, d'Adma, de

[1] *Ib.*, 3.

[2] Je dis, cela est probable, mais cela n'est pas certain, et on ne peut pas l'établir par la configuration actuelle de la contrée. Les phénomènes volcaniques peuvent avoir donné à ce pays un tout autre relief que celui qu'il eut d'abord, de sorte que le Jourdain a fort bien pu se jeter dans la mer Rouge.

[3] Relandi *Palæstina ex monumentis veteribus illust.*, p. 187 sqq. Norimbergae, 1716.

» Tseboïm, de Tsoar, v. 2), s'assemblèrent dans la vallée de » Siddim qui est la mer salée, » ne nous autorise pas à conclure que la Pentapole était située dans la vallée de Siddim. Si la Pentapole était dans la vallée de Siddim, il me serait malaisé de comprendre comment l'auteur qui connaît si bien la contrée, ainsi qu'il résulte du chap. XIII, 10-12, ait pu dire une chose qui revient à ceci : Les rois de la Pentapole, qui est située dans la vallée de Siddim, s'assemblèrent dans la vallée de Siddim. Il y a là quelque chose qui cloche, qu'on me passe l'expression, et il est bien plus naturel de penser qu'à la manière de l'Orient les 5 villes étaient situées sur le versant des hauteurs qui entouraient la vallée de Siddim. J'ai lu, il me semble, que cela a été en effet constaté par les récentes explorations de M. de Saulcy, et on peut en outre très-bien l'inférer du verset 8 : « Alors le roi de Sodome et le roi d'A- »môra, le roi d'Adma, le roi de Tseboïm et le roi de Bela, qui »est Tsoar, sortirent et se mirent en ordre de bataille contre eux »dans la vallée de Siddim. »Du reste, la nature du sol de cette vallée remplie de puits de bitume ou d'asphalte [1] (*beeroth hemar*), ne permet pas de supposer qu'il ait pu servir d'assiette à cinq villes quelque petites qu'on les suppose; il ne fait pas bon respirer dans le voisinage de ces puits [2], dont la présence n'empêche cependant pas le sol d'être fertile. Mais c'en est assez, pour le moment, sur un sujet que le chap. XIX ramènera sous notre plume. Notons seulement encore ici une remarque de Tacite qui corrobore le résultat des explorations de M. de Saulcy : « *Non loin de là*, dit-il, (du lac de bitume) sont » les campagnes qui, autrefois fertiles et peuplées de grandes » villes, dit-on, furent frappées par la foudre et entièrement » brûlées [3]. »

Chapitre IV.

Venons au chap. XV. Ici encore la critique trouve à redire sous le rapport de l'unité avec le chap. XIV, quoiqu'elle n'y

[1] *Genèse*, V, 10.

[2] Cf. Ammian. Marcell., lib. XXIII, cap. 6.

[3] Haud procul inde *campi, quos ferunt olim uberes, magnisque urbibus habitatos, fulminum jactu arsisse* (Tacite, *Historiar.* l. V, c. 7).

insiste pas trop. Somme toute, elle semble vouloir laisser au lecteur à se décider par lui-même. C'est fort sage; aussi n'hésitons-nous pas à nous prononcer pour l'affirmative, parce qu'en effet la transition : « *Après* ces événements, etc. [1], nous fait passer sans secousse à d'autres épisodes de la vie d'Abraham, et toujours dans l'ordre historique. Que la chronologie ne soit pas indiquée d'une manière plus précise, que nous importe? Il suffit qu'elle soit indiquée, et que nous voyions que les événements se succèdent avec ordre. Il y a donc toujours la main d'un seul et même historien, parfaitement maître de son sujet; et que cet historien continue à rapporter une histoire réelle et non des mythes ou d'autres imaginations, c'est ce que nous voyons dès l'abord par ce trait de mœurs, caractéristique de cette haute antiquité, d'après lequel l'esclave né dans la maison était l'héritier de son maître, si celui-ci mourait sans enfants. » Tu ne m'as pas donné » d'enfants, » dit Abram à Jéhovah, « ainsi le fils de » ma maison (בן־ביתי *ben bethi*) sera mon serviteur [2]. » Que *ben bethi* est synonyme d'esclave ou de serf, c'est ce qui résulte du verset qui précède, « où le fils de ma maison, » est désigné par בן־משק ביתי *ben meschek bethi*, fils de la possession de ma maison ; ce qu'au moyen âge on aurait expliqué par « homme de la glèbe. »

Bohlen [3] et Staehelin [4] veulent cependant avoir découvert une preuve que ce chapitre n'est pas authentique, et cette preuve, c'est que le v. 19 fait mention des Kénites, qui, d'après *Juges* I, 16, ne descendaient que du beau-père de Moïse. Mais ils ont mal lu; le beau-père de Moïse ne s'appelait pas Keni, il est nommé le Kénite ou Kénien הקני *ha Keni*, d'après les LXX, ce qui s'accorde avec le texte dont la leçon porte בני קני *bene Keni*, les fils *du* Kénite. D'ailleurs, quand même on voudrait lire comme les critiques précités : les fils *de* Keni, on n'aurait pas pour cela raison contre la *Genèse*, car la preuve que les Kénites existaient avant l'époque où

[1] *Gen.* XV, 1.
[2] *Ib.*, 3.
[3] Ouv. c., p. 182.
[4] Ouv. c., p. 110.

l'on veut placer leur origine, se trouve *Nombres*, XXIV, 21.

Une autre preuve de la non authenticité de ce chapitre, on croit la découvrir dans le sacrifice qu'accomplit ici Abraham. Ce sacrifice rappellerait, suivant la critique, les lois qui furent établies plus tard en Israël, et à ces lois se rapporteraient aussi les usages et les rites religieux dont l'historien fait mention dans les chapitres précédents, tels que l'offrande des prémices par Caïn et par Abel, l'offrande de la dîme par Abraham, etc. [1]. Mais d'abord nous demanderons, s'il n'est pas plus logique de penser que ce sont les lois établies postérieurement qui se rapportent à ces faits de la Religion primitive? Est-ce que jamais une loi s'établit comme un champignon pousse du sol, sans avoir des racines dans les mœurs et les usages du peuple où elle se produit? Parlez-en aux légistes; ils vous diront qu'à toute loi il faut des précédents, et ils ont toujours procédé par la voie historique. Le législateur des Hébreux a fait de même; il a établi son système sur une base réellement historique, et la preuve irréfragable, c'est que la théocratie a duré 13 siècles en Israël et qu'elle se continue depuis 18 siècles dans l'Eglise, toujours et partout identique à elle-même.

Puis on voit fort bien que ces mœurs et ces usages religieux des temps primitifs, quoiqu'ils ressemblent aux lois du *Lévitique*, des *Nombres* et du *Deutéronome*, n'en sont cependant pas la copie. Ils leur ressemblent assez pour que nous puissions dire : telle loi procède de tel usage; mais jamais assez pour qu'il nous soit permis de soutenir que tel usage s'est modelé sur telle loi. Du premier regard on voit que l'usage est le plus ancien en date. Ainsi, par exemple, ici pour le sacrifice d'alliance d'Abraham, où il y a une véritable *transaction* : לַפִּיד אֵשׁ אֲשֶׁר עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה « une flamme de » feu qui *passa entre* ces morceaux [2]. »

Cette représentation symbolique complète de l'alliance que les deux parties contractent est tout à fait antique et n'existe déjà plus dans les sacrifices d'alliance des temps théocratiques proprement dits; on ne l'y retrouve en quelque sorte qu'en

[1] Hartmann, *Ouv. c.*, p. 696 seqq.

[2] Gen. XV, 17.

abrégé, et sous la forme conventionnelle de l'aspersion de l'autel et du peuple avec le sang de la victime [1]. On voit par S. Cyrille d'Alexandrie [2] que la coutume de consacrer une alliance en passant au milieu des victimes partagées en deux, vient des Chaldéens : *mos erat Chaldaeis*, et comme Abraham était né parmi les Chaldéens, nous avons ici une preuve de plus de l'authenticité de notre histoire. On voulait indiquer par ce passage au milieu des victimes divisées, qu'on était consentant à être traité comme elles, si l'on venait à manquer au contrat [3], et cela est visible par les paroles que nous rapporte Tite-Live du *fécial*, à l'occasion du sacrifice d'alliance qui eut lieu pour le traité entre Albe et Rome. « Si le peuple » Romain, dit le prêtre, s'en écarte le premier, que le même » jour Jupiter le frappe comme je frappe aujourd'hui ce porc [4].» Mais la représentation symbolique complète telle qu'elle est décrite ici dans la *Genèse*, n'était déjà plus connue dans la Rome primitive, pas plus qu'en Grèce au temps d'Homère [5]. Au temps de Sophocle, on en conservait cependant encore le souvenir traditionnel, car on trouve dans l'*Antigone* de ce poète le vers que voici :

Καί πῦρ διέρπειν, καὶ Θεους ὁρκωμοτεῖν [6].
Et per ignem transire et Deos jurare.

Le passage au milieu des hosties divisées ne se pratiquait pas, et le terme *transactio* nous conduit ainsi, par son étymologie historique, au berceau de la langue latine, au cœur de l'Asie.

Une autre objection qu'on fait contre l'authenticité de ce chapitre, et c'est de Wette [7], qui la fait, c'est qu'il forme double emploi avec le chap. XVII; il n'en serait qu'une imitation poétique. Comment tirer une pareille conclusion de ce que dans

[1] V. Exod. XXIV, 6-8.
[2] *Contra Julianum*, lib. X, c. 10, *Patr. grecq.*, t. 76, p. 1054. Voir Juliani *Opera quæ supersunt*. p. 349. Lipsiae, 1696,
[3] D. Calmet, *Comment. sur la Genèse*, p. 145.
[4] Livii, *Hist.* l. I, c. 24.
[5] *Ilias*, I, v. 460 sq.
[6] Soph. *Antig.*, v. 271.
[7] *Beiträge* etc., s. 77 seqq.

les deux chapitres la question de l'alliance de Jéhovah avec Abraham forme le fond du texte? On ne voit donc pas que tout est d'ailleurs différent! Que dans le chap. xv, cette alliance se conclut : « En ce jour, Jéhovah fit une alliance avec »Abram [1], » et que dans le chap. xvii, elle est conclue : «Voici, »mon alliance (est) avec toi ? » Que dans le chap. xv la vertu de cette alliance est toute dans l'avenir, dans la délivrance de la postérité d'Abraham d'une captivité ou d'une servitude qui durera 400 ans; tandis que le chap. xvii scelle le contrat par un signe positif et actuel, la circoncision? On ne comprend pas quelle peut ici être la part que De Wette attribue à son poète; mais on peut avec raison se demander, si De Wette sait bien lui-même ce qu'il dit. Et quant à la prophétie de la captivité dont Bohlen [2] croit pouvoir embarrasser ceux qui soutiennent que la *Genèse* est l'œuvre de Moïse, parce que dans ce cas elle serait, dit-il, un *vaticinium post eventum*, on ne voit pas trop comment une telle prémisse nécessite une telle conséquence. Est-ce que ceux qui croient que Moïse est l'auteur de la *Genèse* supposent un seul instant qu'il ait inventé la *Genèse?* Non : donc votre *prophétie après coup*, chose qui, selon vous, est implicitement avouée par ceux qui reconnaissent en Moïse l'auteur de la *Genèse*, est un miracle de non-sens, et c'est un non-sens à une plus haute puissance encore, si on attribue la prophétie à un écrivain des temps postérieurs à Moïse, parce qu'alors la prophétie étant accomplie, on ne pouvait avoir aucune espèce d'intérêt à faire une pareille révélation posthume. L'auteur n'aurait pas fait ses frais d'invention, chose à laquelle visent cependant les menteurs et les charlatans. A défaut du bon esprit, ils veulent avoir celui de faire fortune, et ils sont assez effrontés pour nous vanter cet esprit-là : *corrumpere et corrumpi, seculum vocatur* [3].

[1] xv, 18.
[2] *Genesis*, p. 178.
[3] Tacit., *de Mor. Germ.*, c. xix.

Chapitre V.

Pour bien nous rendre compte de l'esprit de suite, de la marche progressive et de l'unité historique qui règnent dans les trois chapitres XV, XVI, XVII, retraçons-en l'ensemble.

Jehovah apparaît à Abraham qui est inquiet de ce que la promesse de Dieu, de rendre sa postérité comme la poussière de la terre [1], reste si longtemps sans recevoir un commencement de réalisation, puisque, déjà vieux, il n'a pas encore d'enfant. « Je marche sans enfants, dit-il à Dieu; «vois, tu ne » m'as pas donné d'enfants [2]. » Alors Jehovah lui promet positivement qu'il aura un fils, et Abraham croit à Jehovah qui le lui impute à justice [3], » c'est-à-dire que dès ce moment le patriarche prend rang au nombre des justes. Aussi Dieu conclut ensuite avec cet homme juste une alliance formelle, et l'instruit en termes précis du sort de sa descendance, de sa captivité, de son exode et de son entrée en possession de la Terre promise. C'est là que se termine le chap. XV. Puis, nous voyons que Sara, restant toujours stérile, persuade Abraham de prendre pour femme Hagar, ce qui est absolument conforme aux mœurs et à l'esprit de l'Orient d'alors, comme de l'Orient d'aujourd'hui. Il a toujours été égaré dans la voie des sens. Abraham « écouta la voix de » Saraï. » En quoi sans doute il avait tort, comme en plusieurs autres choses. Mais il pouvait le faire sans manquer à sa foi en la parole de Dieu, qui lui avait promis un fils. En effet, il ne lui avait pas été dit que ce fils devait naître de Sara, et, à défaut d'enfant de Sara, celui de tout autre femme était, dans les idees du temps, parfaitement apte à être l'héritier légitime. Il n'y a ici rien à reprendre en Abraham, en tant qu'homme de foi, qu'une erreur ou une méprise sur la promesse que Dieu lui avait faite, et cette erreur, si l'on pèse tout, le long séjour d'Abraham en la terre de Canaan [4], son

[1] *Gen.*, XIII, 16.
[2] *Ib.*, XV, 2, 3.
[3] *Ib.*, XV, 6.
[4] *Ib.*, XVI, 6.

âge avancé [1], et enfin les mœurs du temps, cette erreur n'a pas l'importance morale qu'elle aurait chez nous.

En tout cas, il faut admirer la fidélité scrupuleuse avec laquelle l'auteur rapporte le mal comme le bien dans la vie de cet élu de Dieu, et cette fidélité historique, on peut la constater partout et toujours chez l'auteur du Pentateuque, même quand il s'agit de lui-même. Il en est ainsi pour tous les écrivains sacrés. Jamais ils ne taisent, comme le font si souvent les historiens humains [2], le mal que commettent les hommes, quelle que soit d'ailleurs la sainteté du caractère dont ces personnes se trouvent revêtues, encore moins l'excusent-ils [3]. C'est que leur œuvre n'a pas pour but la glorification des hommes, mais la manifestation de la gloire de Dieu.

Cependant malgré le cachet de vérité historique qui est imprimé en chaque ligne de ce chapitre XVI, Hartmann y voit un mythe [4]. Comment l'y voit-il? Comme l'homme vulgaire qui flaire un conte pour l'*attraper* dans tout ce qui dépasse ses idées sur Dieu et sur les destinées de l'homme. Le nom seul de בְּאֵר לַחַי רֹאִי *Ber lachai roi* « le puits du voyant vivant [5], » le puits de celui qui voit Dieu et reste en vie, puits qui « est » entre Cadesch et Bared, » je dis ce nom seul suffit pour constater l'authenticité du récit. Les noms propres du Pentateuque sont des témoins incorruptibles de sa vérité historique. On ne saurait en citer un seul d'arbitraire; tous ont leur raison historique, et prétendre, comme le fait Hartmann, que le nom de ce puits n'est significatif ou important qu'en apparence, c'est se moquer de l'histoire, ou n'en avoir pas la

[1] *Genèse*, XVI, 16.

[2] Beaucoup d'historiens catholiques sont affectés de cette infirmité. Ils ont plus de zèle que de lumière; pour rien au monde, ils n'écriraient la vérité quand il s'agit, par exemple, des crimes de personnages d'un caractère sacré. Il leur faut le demi-jour.

Ils croiraient desservir la cause de l'Église. — Eh bien, il faut le dire, et le dire le plus haut possible, ils se trompent grossièrement; leur déguisement de la vérité historique nuit plus à l'Église que les crimes qu'ils taisent.

[3] Voy. l'excellente dissertation de Hengstenberg sur la non-sainteté des personnes sacrées (*Beiträge* t. III, 526-544).

[4] Hartm., *Hist. Krit. Forsch.*, s. 411 sq.

[5] *Genèse*, XVI, 14.

moindre idée. S'il est sans importance, pourquoi donc la critique rationaliste a-t-elle essayé d'en changer la ponctuation afin de lui donner un autre sens? Pourquoi a-t-elle essayé d'écrire בְּאֵר לְחִי רֹאִי *Ber lechi roi* « le puits de la mâchoire » superbe, » ou « le puits du rocher qu'on voit au loin, » selon Bohlen [1], qui suit Michaélis? Mon Dieu, c'est parce que l'histoire d'Abraham gêne les rationalistes plus que l'histoire de Samson [2]. Mais ce qui est écrit est écrit, et il est plus « aisé que le ciel et la terre passent qu'un seul petit trait de » la loi manque d'avoir son effet [3]. »

Cependant Sara devient jalouse du bonheur de Hagar, et Abraham qui, peu charitablement, abandonne sa servante à l'humeur de sa femme, devient ainsi la cause qu'elle s'enfuit dans le désert. C'est là que se passe cette histoire, qui se résume dans le nom du « puits du vivant qui (me) voit; » et comment ce nom ne serait-il pas authentique! Il l'est pour le fond, parce que c'était une croyance généralement admise dans l'antiquité, chez les Orientaux, comme chez les Egyptiens et chez les Grecs [4], que celui qui avait vu Dieu, mourait. Sans sortir des livres historiques de la Bible, on peut en voir deux autres exemples dans l'histoire de Gédéon [5] et dans celle de Samson : « Nous allons mourir, dit le père de Samson à » sa femme, car nous avons vu Dieu. » Puisque donc le nom de ce puits a une base historique, pourquoi, je vous le demande, pourquoi ne serait-il pas authentique quant à la forme? Nos critiques ne donneront jamais la raison véritable de leur répugnance d'admettre ce nom; nous allons donc la dire en leur lieu et place. Il leur répugne d'avouer ce nom, parce qu'il perpétue la vie d'une créature humaine, modèle de foi et de soumission, et que la foi et la soumission sont ce qu'ils détestent le plus.

Cependant Hagar s'en revient auprès de sa maîtresse, et met au monde un fils, auquel Abraham donne le nom

[1] *Die Genesis*, s. 188.
[2] Voir *Jud.*, xv, 19.
[3] Luc, xvi, 17.
[4] Pausanias, v, 32.
[5] *Jud.*, vi, 22, 23; — xiii, 21, 22.

d'*Ismaël*, c'est-à-dire un nom qui est un autre monument de la réalité de l'histoire de Hagar, car Ismaël veut dire « Dieu » écoute [1]. » Mais Ismaël est-il l'héritier que Dieu a promis au patriarche? Le chap. XVI n'en dit rien, et le chap. XV ne peut nous fixer à cet égard. C'est donc le chap. XVII qui nous le dira. En effet, 13 ans après la naissance d'Ismaël, Abraham, âgé de 99 ans, est visité d'une nouvelle apparition de Jehovah, qui lui renouvelle ses promesses et change son nom d'Abram, *père sublime*, en celui d'Abraham, *père d'une multitude*. Le premier nom rappellerait, suivant Philon [2], des occupations du patriarche dont il aurait pris le goût parmi ses compatriotes les Chaldéens et qui se rapportent à la contemplation des astres; le second est expliqué par le texte même [3]. Puis, afin qu'il y ait un signe de l'alliance perpétuelle, qui n'est plus seulement entre Jehovah et Abram, comme au chap. XV, mais entre Jehovah et Abraham et ses descendants [4], Dieu institue la circoncision [5].

Ici la critique nous arrête pour nous dire que la circoncision n'est pas d'origine hébraïque, mais d'origine égyptienne. Et pourquoi? parce que Hérodote dit que «les Egyptiens et les » Ethiopiens sont les seuls hommes qui se fassent circoncire » de temps immémorial » et que « les Phéniciens et les » Syriens de la Palestine (les juifs) conviennent eux-mêmes » qu'ils ont appris la circoncision des Egyptiens [6]. » Mais pour avoir raison contre notre texte, il faudrait savoir si le temps immémorial d'Hérodote remonte au delà du temps d'Abraham, et ensuite, si la seconde assertion ne provient pas chez Hérodote de l'erreur des Grecs, entretenue par les Egyptiens, suivant laquelle les Juifs descendaient des Egyptiens [7]?

La preuve du temps immémorial des Egyptiens qu'allègue Hérodote, qui vivait au 5e siècle avant notre ère, n'est pas re-

[1] *Genèse*, XVI, 11.
[2] Philo, *de Gigantibus*, p. 292, éd. Morel.
[3] *Gen.*, XVII, 5.
[4] *Ib.*, 7.
[5] *Ib.*, 10-13.
[6] Herod., II, 104.
[7] Diod. Sic., I, 28; — Strab., *Géogr.*, l. XVI, c. 2, § 20.; XVII, c. 1, § 24.

cevable contre notre texte, car nous pouvons lui opposer celle du temps immémorial bien plus positif de Sanchoniathon, qui vivait 12 siècles avant Jésus-Christ, et à la science historique duquel Porphyre, dont l'autorité ne peut être suspecte à nos adversaires, donne les plus grands éloges. Or, que dit Sanchoniathon touchant la circoncision? En attribue-t-il l'origine aux Egyptiens? Il n'y songe pas; il l'attribue à *Cronos*, du moins c'est ainsi que le nom a été rendu par Philon de Byblos qui a traduit en grec la « théologie phénicienne. » Ce Cronos immola en holocauste à son père *Uranus* son fils unique; il se circoncit, et obligea tous ses alliés à en faire autant: καὶ τὰ αἰδοῖα περιτέμνεται, ταὐτὸ ποιῆσαι καὶ τοὺς ἅμ' αὐτῷ συμμάχους καταναγκάσας [1]. Sanchoniathon, tout en employant d'autres noms, confirme donc pleinement notre texte, et cela nous dispense de prouver autrement l'erreur de la seconde assertion d'Hérodote. Elle paraît provenir d'ailleurs, comme nous l'avons dit, de l'opinion où étaient les Grecs que les Juifs, ainsi que beaucoup d'autres peuples, descendaient des Egyptiens. D'une fausse prémisse, Hérodote a conclu à faux, ou bien on l'a mal renseigné. Si les Phéniciens, et par suite leurs voisins les Juifs, avaient appris la circoncision des Egyptiens, personne, on en conviendra, n'était mieux placé pour nous le dire que Sanchoniathon, — supposé que ce personnage soit historique.

Mais quand même il serait vrai qu'Abraham eût emprunté la pratique de la circoncision aux Egyptiens, ce que Vatke lui-même met en doute [2], est-ce que cela porterait préjudice à l'authenticité de notre récit? Pas le moins du monde. En effet, ce n'est pas la circoncision en elle-même qui est ici la chose importante comme elle l'était chez les Egyptiens où on la pratiquait purement et simplement par principe de propreté [3]; c'est son application symbolique à l'alliance de Jehovah avec Abraham et avec sa postérité. La circoncision est le *signe*

[1] Orellius, *Phœnicum Theologia ex Sanchoniath.* p. 36. *Frag. hist. græc.* t. III p. 569. — *Gen.*, XVII, 24-27.

[2] *Die Relig. des A.-T.*, I, 382, 682.

[3] Herod., II, 37.

de cette alliance, elle n'est pas l'alliance elle-même [1] : c'est la figure d'un sacrement, et ainsi elle échappe à toute analogie avec la circoncision païenne.

Après l'institution religieuse de la circoncision, Dieu révèle au patriarche centenaire que c'est Saraï, dont il change le nom en Sara (*princesse*), qui sera la mère du peuple élu et qu'elle enfantera un fils qu'on nommera *Isaac*. Voilà l'héritier promis, au v. 4 ch. xv, et c'est en cet enfant et non en Ismaël que se continuera la transaction solennelle, l'alliance religieuse que Jehovah a faite avec le peuple qu'il s'est élu en Abraham [2].

On le voit : l'histoire du chap. xvii marche, par le chap. xvi, à l'accomplissement des prémisses du chap. xv, et ainsi l'esprit de suite, la marche progressive de la narration et l'unité historique de ces chapitres demeurent à tout jamais des faits acquis.

Cependant malgré l'enchaînement incontestable de ces trois chapitres, la critique rationaliste ne se rend pas ; elle prétend prouver son hypothèse des fragments par le chap. xvii, où le nom d'Elohim est employé, non pas toujours, *gleichbleibend*, comme le dit Vater [3], mais d'une manière de beaucoup prépondérante. Cela doit être.

La critique qui veut faire du chap. xvii un fragment élohiste est mal fondée, par cela seul que le nom de Jehovah s'y trouve dès l'abord, dans le premier verset. C'est d'une importance extrême. En effet, comme tout le reste du chapitre découle de cette apparition de Jehovah, marquée dès le 1er verset, l'auteur nous dit ainsi fort clairement que, quel que soit le nom qu'il y attribue à Dieu, c'est Jehovah qu'il faut entendre. Le nom de Jehovah, dit Hengstenberg [4], accompagne ici taciment le nom d'Elohim. Puis, l'auteur, en plaçant ainsi le nom de Jehovah au début, indique suffisamment qu'il entend rattacher le chapitre, dans l'unité de ce nom, aux chapitres qui précèdent. Enfin, il n'y a pas que les noms de Jehovah et d'Elohim qui se trouvent employés ici ; il y a aussi le nom d'El

[1] *Gen.*, xvii, 11.
[2] *Ib.*, xvii, 19, 21.
[3] *Commentar.* etc., iii, 428.
[4] *Beiträge Z. Einl.*, ii, 347.

Schaddaï. Notre chapitre ne serait-il pas aussi un fragment d'un sectateur quelconque d'El Schaddaï? Pourquoi non? Ewald donne bien quatre auteurs à la Genèse, sans compter un cinquième qu'il nomme le Deutéronomiste, puis les autres. Nous voilà en pleine *mosaïque*.

On ne peut cependant se méprendre sur le dessein de l'auteur. Pour qu'on ne pût détacher ce chapitre des chapitres qui précèdent, il lui suffisait de l'introduire par le nom de Jehovah; voilà la chaîne formée. Mais ensuite ce nom n'était plus de mise. Qu'on y regarde de près. De quoi s'agit-il dans ce chapitre? Du plein et entier accomplissement de l'alliance conclue? Non, il ne s'agit encore que du commencement de cet accomplissement. Donc, le rapport qui domine ici c'est le rapport de l'avenir. La réalisation pleine et entière du pacte reste réservée à une autre époque, et c'est alors aussi et alors seulement que le nom de Jehovah éclatera et prédominera à tout jamais. Dieu a déjà fait choix d'une race privilégiée, et il s'est manifesté au représentant de cette famille choisie comme le Dieu vivant et personnel, comme Jehovah ; il est préférablement Jehovah pour lui par rapport aux autres races; Abraham le sait, et sa réponse au roi de Sodome [1], en est la preuve. Néanmoins Dieu en qui Abraham croit comme en Jehovah ne saurait être déjà le Jehovah réalisé dans l'histoire. Ce serait une confusion historique que d'attribuer au temps de la promesse un nom qui est le caractère essentiel du temps de l'accomplissement. L'auteur s'est gardé de faire cette confusion. Ici où prédomine le rapport d'avenir, il a judicieusement caractérisé ce rapport par les noms d'El Schaddaï ou d'Elohim, et qu'il a agi ainsi de propos délibéré, c'est ce qu'il nous dit clairement dans les passages de l'Exode VI, 3, 4, qui se rapportent, on peut dire textuellement, au v. 1, 7, 8 du chapitre dont nous parlons.

Chapitre VI.

La critique avoue que les chap. XVIII et XIX font un tout bien uni, mais elle met moins de bonne grâce à reconnaître qu'ils

[1] *Gen.*, XIV, 22.

sont en rapport d'unité avec le texte qui précède. Toutefois elle n'ose pas nier, et dès lors il ne faut pas trop regarder à sa mauvaise humeur. Il serait en effet impossible de contester le rapport que présente le contenu principal de ces chapitres, la destruction de Sodome, avec le v. 13 du chap. XIII, où il est dit que « les habitants de Sodome étaient méchants et de très-grands » pécheurs envers Jehovah. » C'est un point de rattache des plus solides, — et il n'y a pas que celui-là. On lit au chap. XVII, v. 21 : « J'établirai mon alliance avec Isaac que Sara t'enfan- » tera, l'année prochaine, en cette même saison, » et au chap. XVIII, v. 10 : « Je reviendrai chez toi, dans un an, à la même » époque; alors ta femme Sara aura un fils. » La marche progressive du récit ne saurait être mieux marquée : elle *enfantera* — elle *aura* enfanté. Evidemment, il n'y a pas de solution de continuité entre les deux chapitres. Un aveugle verrait cela. Sous le rapport de l'unité de rédaction notre texte est donc en règle.

Il l'est encore sous le rapport de l'emploi des noms de Dieu. Le nom de Dieu qui prédomine dans les deux chapitres est celui de Jehovah ; celui d'Elohim ne se trouve qu'au v. 29 du chap. XIX. Cela embarrasse beaucoup ceux qui disent que ces chapitres constituent un document jehoviste. Je me trompe ; ils ne sont pas embarrassés pour si peu ; ils déclarent intrépidement que le verset élohiste est intercalé [1]. Oui, mais la grammaire, messieurs, la grammaire! Est-ce que le futur converti en passé par le ו conversif qui commence le v. 29 ne signifie rien? Cette construction signifie, si je ne me trompe, que le dit v. 29 se rattache si intimement au v. 28, que la supposition d'une interpolation devient inadmissible. Ah! s'il n'y avait pas le ו conversif! Mais il y a le vav conversif, c'est-à-dire un fait grammatical qui constitue un rapport de diction si étroit entre les deux versets que la main qui a tracé le v. 28 a écrit du même trait le v. 29. Lisons : « .... Il (Abraham) vit une fumée s'élever de la terre, sembla- » ble à une fournaise. Or lorsqu'Elohim fut détruisant — וַיְהִי בְּשַׁחֵת — les villes... Elohim pensa à Abraham, etc. » La liaison est évidente ; le verset n'est donc pas isolé. Et sur quoi

[1] Gramberg, *Libri Geneseos sec. fontes* etc., p. 44.

alors fondez-vous votre interpolation? Sur le nom d'Elohim? Mais ce nom est ici à sa place. L'auteur a voulu rappeler que la destruction des villes maudites et le salut de Lot avaient une raison *surnaturelle*, et pour exprimer cette pensée, le nom d'Elohim suffisait. L'emploi du nom de Jehovah aurait eu ici un caractère emphatique qui aurait dépassé l'intention de l'auteur et nui à la fine simplicité de son style historique. Il paraît que l'auteur de la Genèse savait l'hébreu mieux que nos critiques.

Etait-il aussi historien véridique? La vérité historique du contenu de ces deux chapitres est-elle inattaquable? Ecoutons d'abord les objections, bien qu'elles soient de la plus désespérante vulgarité.

« Le caractère mythique du récit que contient le chapitre XVIII ne saurait être méconnu un seul instant. La remarque seule que les trois voyageurs ont accepté et mangé le repas hospitalier qui leur fut offert, cette remarque seule suffit pour révéler ici au regard le plus rapide l'invention d'une imagination poétique. Puis, il est contraire à la vérité historique de supposer que Jéhovah soit descendu de son siège auguste sur la terre pour s'informer en quelque sorte sur les lieux mêmes, si la clameur qu'ont soulevée les crimes de Sodome et de Gomorrhe est ou non fondée. Est-ce que par de pareils récits l'idée que nous nous faisons de l'omniscience de l'Éternel n'est pas ravalée aux proportions étroites de la sphère des êtres mortels [1] ? »

Voilà ce que dit M. Hartmann, et des remarques analogues lui viennent sous sa plume, chaque fois que l'auteur nous montre Dieu se manifestant d'une manière qui n'entre pas dans la tête de ce professeur en théologie.

Comment peut-on soutenir, sans être aveuglé par d'étranges préoccupations, que la Genèse appauvrit l'idée de Dieu et qu'elle nous donne de lui des notions indignes? Où donc l'auteur de ce livre divin fait-il jouer à Dieu le rôle d'un être mortel? L'auteur de la Genèse se sert de la langue humaine et nous parle humainement, parce qu'il est homme; s'ensuit-il que les actions de Dieu qu'il nous peint avec cette langue, la seule qui était à sa disposition et la seule que nous puissions comprendre, soient, dans son idée, comme celles d'un homme? Où veut-il faire naître cette idée dans le lecteur? Qu'on nous montre un seul passage dans le Pentateuque qui parle des actions de Dieu, où ces actions ne soient empreintes d'un cachet

[1] Hartmann, *Hist. k. Forsch.*, s. 414.

surhumain, malgré la langue, instrument toujours imparfait, qui les exprime. Le tout est de bien lire cette langue. Si nos critiques le savent, on peut dire que c'est encore leur secret; ils ont garde de nous le révéler. Ainsi, ils traduisent Genèse III, 8 : « Et ils entendirent la voix de Jehovah Elohim qui se pro-» menait dans le jardin, à la chute du jour, » faisant rapporter « qui se promenait[1], » à Jehovah Elohim. J'ai toujours véhementement suspecté cette promenade de Dieu, et allant aux sources, c'est-à-dire au texte, j'ai, en effet, trouvé qu'il n'en est pas question. Il y a : « Ils entendirent la voix de Jehovah » Elohim se répandant ou parcourant le jardin au souffle du » jour, קוֹל־מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן לְרוּחַ הַיּוֹם. »

Ainsi il n'y a pas ici de Dieu promeneur sous je ne sais quelle forme physique; c'est *sa voix* qui parcourt, qui se répand ou qui se promène dans le jardin, et cela rend au récit toute la couleur spiritualiste que le Dieu promeneur lui avait enlevée.

Il en est ainsi de tous les autres passages qui semblent se rapporter à une apparition physique de Dieu; partout cette prétendue apparition physique, si l'on regarde de près le texte, nous échappe et s'évanouit dans le domaine de l'insaisissable. Tout se réduit à la *voix* ou au *regard* de Dieu, et s'il est dit que Jehovah *sentit* (וַיָּרַח) l'odeur agréable, etc. [2], le verbe « sentir » רוּחַ, est ici, comme dans les passages analogues [3], synonyme d'*accueillir* קָבַל.

Ces remarques faites, revenons au chap. XVIII. Y est-il parlé d'apparition physique de Dieu? Je ne le pense pas. Dieu s'est révélé à Abraham comme à d'autres personnages bibliques avant et après lui, mais quant à l'apparition personnelle ou anthropomorphe de Dieu, le texte ne nous autorise nullement à l'affirmer. Ce n'est pas Jehovah en personne qui est l'hôte d'Abraham et qui mange des mets que le patriarche a fait préparer. Abraham, assis à l'entrée de sa tente, lève les yeux et voit trois hommes. Il court au devant d'eux, s'incline à terre et dit : « Adonaï, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, etc. »

[1] Walch, *Mart. Luthers sämtliche Schriften*, vol. XXII, c. 27.

[2] *Gen.*, VIII, 21.

[3] *Lev.*, XXVI, 31; — I *Reg.*, XXVI, 19. *Amos*, V, 21.

Rien n'indique ici qu'Abraham croit s'adresser à Dieu. אֲדֹנָי Maître ou Seigneur ne s'adresse jamais à des hommes; il faudrait qu'il y eut אֲדֹנַי; Abraham sait donc qu'il s'adresse à des êtres surnaturels. Mais entre Dieu et les hommes, il y a les anges...et les anges sont de simples créatures. Ils ont donc un corps, un de ces corps spirituels, dont parle S. Paul [1].

Toute créature a un corps; Dieu seul n'en a pas, parce qu'il est Esprit, absolument parlant. Il a une forme [2]. Soit, me dira-t-on, Dieu n'est pas un corps, mais un pur Esprit; mais ne peut-il pas prendre un corps, s'il le veut, et n'en a-t-il pas pris ici, du moins dans l'opinion de l'auteur, puisque le verset 13 porte : *Jehovah* dit à Abraham? Quant au premier point, écoutez cette parole de S. Augustin : « Dieu qui » est invisible, incorporel et immuable par sa nature, est assez » puissant pour se rendre visible aux yeux des hommes, non » par soi-même, *non per id quod est*, mais par le ministère de » quelqu'une de ses créatures, *sed per aliquid quod sibi subditum* » *est* [3]. » Aussi S. Paul dit que la loi a été donnée par le ministère des Anges (*Gal.*, III, 19), et c'est toujours aux Anges que S. Etienne attribue l'apparition de Dieu [4].

Et, quant au second point, je ne vois pas que l'auteur ait pensé que ce fut Dieu *en personne* qui parla à Abraham.

L'auteur pouvait employer l'expression directe, parce que ces anges étaient les messagers de Jehovah; il y a là une identification analogue à celle qui existe entre tout ambassadeur et le roi qu'il représente. Quoique l'ambassadeur ne soit pas le roi, il est censé être lui; il est en son lieu et place, et il a mission de parler comme parlerait le roi lui-même. La substitution des noms ne saurait donc être ici aucun argument valable pour soutenir la thèse de l'apparition personnelle et physique de Dieu. Il en est d'elle comme en plusieurs autres endroits de l'Ecriture; il suffit de citer ce passage du livre des Juges : « Gédéon ayant vu que c'était un ange de

[1] I *Ad Corinth.*, c. XV, 40, 44.

[2] *Ad Philipp.*, II, 6.

[3] August. *De Civit. Dei*, l. XVI, c. 29. V. aussi *De Trinitate*, l. III, c. XI, col. 805, t. VIII, éd. 1688.

[4] *Act.* VII, 30, 35, 38, 53.

» Jehovah dit : Ah ! Adonaï Jehovah, j'ai donc vu face à face » un ange de Jehovah. *Jehovah* lui dit : Sois en paix, etc. [1]. »

Ainsi la véracité de l'auteur de la Genèse ne saurait recevoir aucune atteinte de l'argument de l'apparition physique de Dieu, attendu qu'il ne dit pas un mot qui nous autorise à penser qu'il ait voulu parler d'une telle apparition. Voyons maintenant si nos critiques ont raison d'attaquer la vérité historique de ces chapitres pour ce qui est relatif à la destruction de Sodome et de Gomorrhe. Car il n'est pas nécessaire d'insister, je pense, sur la légèreté de la critique qui veut trouver une contradiction entre le passage du ch. XVIII, qui se rapporte au nom d'Isaac, et ceux des chap. XVII et XXI, qui ont trait au même sujet.

Il n'y a rien dans ces récits qui puisse indiquer à l'œil le plus attentif qu'ils aient été faits après coup pour expliquer le nom d'Isaac. L'auteur de la Genèse est étymologiste, et on a voulu en tirer la conséquence de la non-authenticité de la Genèse. Mais cet argument est fait à l'étourdi, car on voit aisément que, si l'auteur du Pentateuque est étymologiste, il ne l'est cependant jamais à notre manière. Il l'est en quelque sorte sans le savoir, par la simple énonciation des faits historiques. Nous procédons plus savamment, mais aussi Dieu sait combien souvent nous donnons dans le faux. Quant au nom d'Isaac, l'auteur nous en montre l'origine dans un fait qui est trop naturel pour n'être pas vrai. Dieu promet un fils à Abraham, mais la femme du patriarche a 90 ans. Comment s'étonner qu'Abraham ait ri וַיִּצְחָק [2] ? Comment ne rirait-il pas d'étonnement, celui à qui la naissance d'un enfant serait annoncée à l'âge de 100 ans ? De là le nom d'Isaac יִצְחָק *Itschak* (On rit) [3].

Il est tout aussi naturel que Sara ait ri à son tour, quand elle entendit les anges renouveler la promesse de Dieu [4], et qu'elle ait dit à la naissance du fils promis : « Dieu m'a donné

[1] *Jud.*, VI, 22, 23.
[2] *Gen.*, XVII, 17.
[3] *Id.*, 19.
[4] *Id.*, XVIII, 10, 11, 12.

» à rire ; qui l'entendra rira de moi ou plutôt avec moi לִי, » s'é-» tonnera comme moi, admirera avec moi, *mirabitur me*[1]. » Et elle explique la raison de ce rire. Ainsi les trois récits sont entre eux dans un rapport si étroit, le dernier explique si bien ceux qui précèdent et dont il est le complément, que toute cette histoire en reçoit le cachet de la plus franche vérité. Comment il est possible que de Wette[2] y trouve de la contradiction, c'est ce qui me reste à comprendre.

Quant à l'histoire de la destruction de Sodome et de Gomorrhe, Hartmann[3] la traite de mythe, Bohlen[4] y voit une légende, de Wette[5] dit que c'est une fiction ; voilà du choix. Hartmann veut que le caractère mythique du récit soit évident par la peinture exagérée des violences et des méchancetés des habitants de Sodome ; Bohlen explique l'origine de ce qui selon lui est une légende par des révolutions volcaniques du sol où l'on place la Pentapole ; de Wette constate la prétendue fiction par une prétendue copie du fait raconté dans le livre des Juges, ch. XIX, 22-25.

On peut répondre à Hartmann qu'il est difficile d'exagérer des abominations telles que commettaient les gens de Sodome et des autres villes, et dont les Cananéens, comme nous le voyons par *Levitique*, XVIII, 3, 21-27, étaient coutumiers. Leur crime était donc vraiment trop affreux[6], pour qu'on pût l'exagérer encore. D'ailleurs, la prostitution dans sa forme la plus bestiale a toujours fait partie du culte religieux dans toute la Syrie et l'infamie de ces mœurs s'est perpétuée dans ces contrées jusqu'après l'ère chrétienne. Qu'on lise ce que disent à ce sujet Pline, Lucien, Dion Cassius, Eusèbe et Macrobe, et l'on verra que la voix de l'histoire profane est unanime pour absoudre de toute exagération le récit de l'écrivain de la Genèse. Ce que dit Eusèbe[7] d'un lieu dans le Liban, nommé

[1] *Genèse*, XXI, 6, 7.
[2] *Beitr. zur Einl. in d. A.-T.*, 86 s.
[3] Ouv. cité p. 416.
[4] Ouv. cité p., 202 s.
[5] Ouv. cité p. 91 s.
[6] *Gen.*, XVIII, 20.
[7] Euseb., *De vita Constantini*, lib. III, c. 55.

Aphaca, qu'il appelle une « *schola nequitiæ,* » pour tous ceux qui veulent corrompre leur corps par les actes de la plus infâme luxure, nous fait assez comprendre que, par rapport à Sodome comme partout ailleurs, notre texte se tient strictement sur le terrain de l'histoire positive.

Que répondrons-nous à Bohlen ? Nous lui répondrons que le caractère de la légende est impossible à admettre pour le récit de la destruction de la Pentapole, attendu qu'il n'y a aucun événement qui se présente avec des contours plus arrêtés que celui-ci. Ce n'est pas ainsi que procède la légende; elle est vague, indécise à plusieurs aspects et produit sur nous je ne sais quel effet de mirage. Qu'on me montre une légende qui ne varie pas dans les termes, et par suite aussi dans l'exposition du fait qui lui sert de canevas. Le récit de la Genèse, au contraire, a le caractère du type; il est frappé au coin de la réalité avec tant de précision, que tous les auteurs bibliques et autres, qui ont parlé de ce même événement, ont employé, pour peindre le désastre, les termes qu'il emploie. C'est une preuve sans réplique de l'authenticité de ce document. S'il n'y avait eu primitivement qu'un phénomène volcanique et que ce phénomène eût servi de motif à une légende d'un contenu analogue à notre récit (ce qui est déjà absurde à supposer, attendu qu'un fait de l'histoire naturelle ne saurait jamais servir de base à un fait qui a ses racines dans l'ordre moral), le caractère légendaire de l'événement apparaîtrait par des variations de récit dans les livres bibliques des temps postérieurs.

Or, nulle part dans ces livres on ne rencontre à ce sujet trace d'une variante quelconque; il y a partout le rapport le plus étroit ou même identité littérale avec le texte de la Genèse. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer Isaïe III, 9 avec Genèse XIX, 4, 5; Psaume XI, 6 avec Genèse XIX, 24; saint Luc XVII, 29 avec le même passage; puis, Isaïe XIII, 19, Jérémie XLIX, 18, Amos IV, 11, II Epit. de saint Pierre II, 6, avec Genèse XIX, 25.

On le voit, les péchés de Sodome, la pluie de feu et de soufre, le bouleversement de la ville, se retrouvent dans tous ces textes et dans d'autres, et cette concordance dans les termes

exclut tout travail de l'esprit légendaire et par conséquent la légende aussi. Pourtant, dira-t-on, ce passage du récit: « La » femme de Lot ayant jeté un regard en arrière, devint une » colonne de sel [1], » ce passage n'est-il pas à lui seul la preuve que c'est à une légende que nous avons affaire ici? — Non, certes; car il est évident, par l'allégorie qu'établit Jésus-Christ[2] à ce sujet que le fait est réel, puisque l'allégorie suppose toujours la réalité de la chose qui est son fondement; puis, que le fait est réel en ce sens que la femme de Lot partagea par ses retards le sort de toute la contrée qui fut changée en « soufre et sel [3]. » Ce n'est pas à une métamorphose dans le sens païen qu'il faut penser ici; le paganisme aboutit toujours au naturalisme, la nature est sa fin. Dans la Bible, au contraire, la nature n'est jamais qu'un moyen ou instrument, ou un terme de comparaison. La femme de Lot ne devint pas plus une colonne de sel dans le sens littéral du mot qu'Ismaël ne devint un homme *onagre* [4] ou une *pierre* [5], quoique le texte s'exprime ainsi. Si on lit notre texte comme il faut le lire, avec une attention intelligente, le passage précité n'offre plus l'ombre d'un doute. Le pays est bouleversé par le feu, tous les habitants périssent sous une pluie de soufre; la femme de Lot périt comme les habitants, elle est instantanément enveloppée d'une couche de soufre (car le mot מֶלַח *melach* signifie aussi bien *soufre* que *sel*) et, apparaissant comme une pétrification cristaline ou saline, le texte peut dire, tout en restant dans le vrai, qu'elle devint une colonne de sel, *netsib melach*.

Voilà pour Bohlen. Quant à de Wette qui traite notre récit de fiction à cause de l'analogie que présente l'événement qui arriva à Sodome avec celui qui eut lieu à Guibea [6], on est en droit de lui dire qu'il pousse le respect du *non bis in idem* jusqu'à la superstition. Il n'y avait pas que les gens de Guibea qui pratiquassent le péché contre nature; ce crime était passé dans

[1] *Genèse*, XIX, 26.
[2] Luc, IX, 62; XVII, 29-32.
[3] *Deuter.*, XXIX, 22.
[4] *Gen.*, XVI, 12.
[5] I *Reg.*, XXV, 37.
[6] *Jud.*, XIX, 14.

les mœurs des habitants du Canaan, et nous l'avons déjà fait voir par les témoignages de l'histoire profane. Mais en dehors de l'action criminelle des gens de Sodome et de ceux de Guibea, tout n'est-il pas différent d'ailleurs dans les deux histoires? Qu'on lise les deux récits. Cette simple lecture suffit pour confondre de Wette, et pour faire voir que s'il y a des fictions quelque part, elles hantent le cerveau de certains critiques *libres*. La première pensée qui vous vient en lisant l'événement raconté dans le livre des Juges, et cette pensée est aussi judicieuse qu'elle est simple, c'est que cet événement est un témoignage de la vérité historique de celui que la Genèse rapporte des gens de Sodome.

Chapitre VII.

La critique fait de fortes objections contre l'unité et l'authenticité du chap. xx. C'est d'abord l'enlèvement de Sara par l'Abimélech philistin, histoire qui ressemble beaucoup à celle du chap. xii. Mais si elle ne fait que lui ressembler beaucoup, elle n'est donc pas la même? L'aveu nous suffit. D'ailleurs est-il donc si étrange que dans des circonstances semblables on éprouve des choses semblables? Ou prétendez-vous nier qu'il puisse exister dans la vie d'un homme des positions tellement analogues qu'elles en paraissent presque identiques? Ce serait nier l'expérience, et c'est à elle que je vous renvoie. Puis, comme dans la chap. xx, c'est le nom d'Elohim qui est employé et que dans l'autre, c'est le nom de Jehovah, Vater [1] en conclut qu'il est vraisemblable que ces deux chapitres sont de la main d'auteurs différents. Vraisemblable! Mais nous ne voulons pas le vraisemblable, nous voulons le vrai. Si vous ne pouvez pas renverser l'authenticité du Pentateuque avec la vérité, laissez-nous tranquilles avec votre vraisemblance. D'ailleurs votre vraisemblable manque de vraisemblance, quoique vous y poussiez de toutes vos forces en pratiquant, dites-vous, l'impartialité jusqu'au scrupule [2]. Le nom de Jeho-

[1] *Commentar über den Pent.* III, 430.

[2] C'est M. Kuenen qui dit cela dans son « *Histoire critique des Livres de l'Ancien Testament*, p. 24. Il est possible que le prof. hollandais croie cela réel-

vah se trouve dans le chap. xx, tout comme il se trouve dans le chap. xii, et si l'on veut se donner la peine de comparer les deux passages de ces deux chapitres, où apparaît le nom de Jehovah et méditer leur contenu, on verra qu'il y a là identité de rapport, laquelle identité prouve l'identité de l'auteur. C'est absolument le même ordre d'idées. Lisez le chap. xii depuis le verset 10 jusqu'au verset 17 : « *Jehovah* affligea en» suite Pharaon et sa maison de grandes plaies, à cause de » Sarai, femme d'Abram ; » puis lisez le chap. xx jusqu'au verset 18 : « *Jehovah* avait frappé de stérilité toute la maison » d'Abimélech, à cause de Sara, femme d'Abraham. »

Si l'on veut raisonner ici, comme le fait Vater, par la supposition d'une interpolation, on tombe dans le plus criant arbitraire, et l'on rend le récit inintelligible. En effet, on ne saurait comprendre le v. 17 sans le v. 18, et si on retranche aussi le v. 17, cette histoire n'est plus qu'un fragment d'histoire; elle est tronquée. Le v. 17 est, on peut le dire, annoncé dans le v. 7; il est, pour m'exprimer ainsi, la moralité du morceau. Nos critiques qui procèdent brutalement, la hache à la main, ne voient que ce qui les gêne et le nom de Jehovah les gêne beaucoup. Ils s'accommodent volontiers de celui d'Elohim, car comme la science linguistique n'est pas encore parvenue à le définir nettement, ils se croient libres d'en faire le dieu de leur fantaisie. Pour Jehovah cela n'est pas possible; tout le monde sait positivement que c'est Celui qui Est.

Quant à l'emploi du nom d'Elohim dans tout le reste du récit, il est amplement justifié. Abimélech ne connaît pas Dieu comme Jehovah, et l'auteur rapporte les faits non à son point de vue, mais tels qu'ils se sont passés. Là où c'est lui qui parle, il met Jehovah, v. 18, mais là où c'est Abimélech qui agit, il met Elohim. Rien de plus conforme à la vérité historique. — Mais Abraham! Abraham ne dit-il pas aussi Elohim? — Sans doute, et c'est ce qu'il faut admirer. La charité d'Abraham nous est déjà connue par son intervention auprès

lement; mais son livre que M. Renan nous a tant vanté, nous l'avons lu et nous y avons vu reproduite, condensée et augmentée, toute la critique à courte vue, quoique très-érudite d'ailleurs, des écrivains que nous combattons.

de Dieu en faveur de Sodome [1] et par ce passage du chap. XIX, où il est dit qu'il se rendit de bon matin à l'endroit où il avait intercédé pour la ville qui ne comptait pas dix justes dans son sein, et qu'il regarda vers Sodome et Gomorrhe [2], avec l'espoir sans doute, que Dieu aurait fait grâce aux villes pécheresses. Eh bien, ici devant Abimélech, le patriarche obéit à un sentiment analogue. Il se sert du nom d'Elohim pour s'accommoder au point de vue religieux du Philistin, qui, comme le dit fort bien Hengstenberg, n'aurait rien compris au nom de Jehovah. Cette concession n'était ni une faiblesse ni une faute, car Abimélech, plusieurs passages du chapitre en font foi, n'était pas plus un païen proprement dit que Melchisédeck. La notion de Dieu comme Elohim était la base de sa religion, comme elle était celle de la religion d'Abraham, seulement Abraham avait fait des progrès dans la science de Dieu qui l'élevaient bien au-dessus du point de vue religieux de la généralité des autres croyants. Sa charité consistait donc à ne pas se prévaloir de son privilége devant Abimélech, mais à se placer avec lui sur le terrain qui leur était commun, et où il était sûr de ne pas l'humilier et d'être compris par lui.

On le voit; les partisans de la composition par documents ou par fragments, les Jehovistes et les Élohistes, ne sortent pas d'une position qui commence, ce me semble, à être désespérée [3]. Le sol se dérobe sous leurs pieds, et c'est en vain que leurs mains s'étendent pour saisir un appui qui puisse les retenir au-dessus de l'abîme. A chaque essai qu'ils font pour dérober au Pentateuque la gloire de son authenticité, le *livre* divin les couvre de confusion en les convainquant d'aveuglement. Ils se sont accrochés à l'âge de Sara, pour trouver invraisemblable qu'Abimélech ait pu songer à enlever sa femme à Abraham. Quelle objection futile! Pour la même raison il faudrait donc alors aussi biffer l'histoire du chap. XII; car à la cour du Pharaon, Sara était déjà sexagénaire. Mais qu'y a-t-il donc de si in-

[1] *Genèse*, XVIII, 23-32.

[2] *Genèse*, XIX, 27, 28.

[3] Kuenen prétend que cela est vrai à l'égard de ceux qui défendent l'authenticité du Pentateuque (*Ouvr. cit.*, p. 72), mais les résultats qu'il obtient par ses procédés critiques démontrent qu'il se fait illusion.

vraisemblable, M. Kuenen, qu'une femme conserve sa beauté et ses grâces « malgré son âge fort respectable » et jusque dans l'âge le plus avancé? L'histoire, et l'histoire de France toute la première, nous en montre plus d'un exemple. Cherchez bien et vous les trouverez.

Une autre objection qu'on veut faire valoir contre l'authenticité de ce chapitre, c'est le titre de *Nabi* נָבִיא, attribué à Abraham au verset 7. Ils ignorent ou feignent d'ignorer que ce mot, qui désigne un homme qui a reçu et répand la révélation de Dieu, est de la plus haute antiquité [1], et que par là son emploi prouve ici précisément le contraire de ce que la critique rationaliste veut qu'il prouve. Quand la fonction d'enseignement religieux perpétuel, qui constitue l'attribution propre au *nabi* ou *interprète*, déchut du rang qu'elle avait occupé autrefois, parce que « la parole de Jehovah était rare en » Israël » et que « les prophéties n'étaient pas répandues [2], » le nom qui désignait cette fonction tomba en désuétude et fut remplacé par רֹאֶה *roé*, voyant, qui ne désigne qu'une vocation accidentelle. Le grand restaurateur et réformateur de la vie religieuse en Israël, Samuel, reconstitua pour les *voyants* les fonctions de *nabi*, et fit revivre le mot [3].

C'en est assez sur le chap. xx; passons au chapitre suivant.

Le chap. xxi, selon de Wette [4], est une amplification poétique et en outre un fragment, *Bruchstück*. Et pourquoi? Parce qu'il donne du nom d'Isaac une dérivation qui est inconciliable avec celle que donnent les chap. xvii et xviii. L'assertion manque de justesse. Le passage incriminé du chap. xxi est en tout point l'accomplissement de ce que nous lisons dans le chap. xvii. On s'en convaincra, si l'on veut comparer xxi, 5 avec xvii, 17, et xxi, 3 avec xvii, 19. Il en est de même des paroles de Sara, v. 6; on n'en comprendrait pas aisément le sens, si l'on ne se reportait à ces paroles du chap. xvii: « Abraham *rit*... » Dieu dit: ... Sara t'enfantera un fils, tu le nommeras *Isaac* [5]. »

[1] Hævernick, *Hist. krit. Einl.*, I, 1, s. 56.
[2] I *Reg.*, III, 1.
[3] I *Reg.*, IX, 9.
[4] *Beiträge z. Einl.*, II, 87 seqq.
[5] V. 17, 19.

Quant au chap. XVIII, il n'y est pas question du nom d'Isaac, et ainsi la dérivation de ce nom qui ne s'y trouve pas ne saurait être inconciliable avec celle que donne le chap. XXI.

Ce qui est plus clair que les raisonnements toujours passablement embrouillés de Vater et de De Wette, c'est que ce chapitre est la continuation historique du chapitre précédent; les élohistes chercheront en vain à l'en détacher. Il est vrai que c'est le nom d'Elohim qui y est le plus employé, mais le nom de Jehovah aussi s'y trouve; il encadre tout le morceau, et le contexte démontre sans réplique qu'on ne saurait l'en détacher sans mutiler ce chapitre.

La connexion du chap. XXI avec le chap. XVIII est visible dès le v. 1. « Je reviendrai chez toi dans un an, à la même épo- » que, alors ta femme Sara aura un fils. » — « Jehovah pensa à Sara, comme il avait dit, et il fit à Sara selon sa parole [1]. » C'est Jehovah qui avait donné la promesse, le nom de Jehovah devait donc aussi se trouver dans l'accomplissement. Il devait y revenir d'autant plus que par cette naissance d'Isaac les destinées de perpétuité de la race élue se trouvaient assurées, et par elle, le règne de Dieu comme Jehovah. En une telle occurrence, le nom d'Elohim aurait été déplacé. Dans le v. 2, au contraire, ce nom devait être employé préférablement à Jehovah, parce qu'il s'agit de bien marquer la différence qu'il y a entre la promesse infaillible de *Dieu* et les promesses des *hommes*. Le terme d'Elohim, par sa généralité même, est ici ce qu'il y a de plus expressif [2], et quant au v. 4, l'emploi de ce nom se justifie par le rapport avec chap. XVII, 9, où le nom d'Elohim, comme nous l'avons vu, s'explique par la réserve de l'avenir. Elohim (il faut sous-entendre Jehovah) avait institué la circoncision « et Abraham circoncit son fils Isaac à » l'âge de 8 jours, comme Elohim lui avait ordonné [3]. » Dans le v. 6 : « Et Sara dit: *Elohim* m'a donné à rire, » le nom d'Elohim se justifie par une raison analogue à celle du v. 2. Il importe à l'auteur de faire sentir que l'origine du rire de

[1] *Genèse*, XVIII, 10; XXI, 1.

[2] Hengstenberg, *Beiträge* etc., II, 354.

[3] XVII, 12; XXI, 4.

Sara est *surnaturelle*, et pour cela le mot Elohim était le plus convenable et le seul nécessaire.

Puis vient l'épisode de Hagar, où le nom d'Elohim et l'expression d'ange d'Elohim ont aussi leur convenance spéciale. D'abord, il est vrai, ces termes pourraient surprendre, parce que dans l'autre épisode de Hagar, celui du chap. XVI, on lit constamment Jehovah et l'ange de Jehovah. Mais l'intention de l'auteur se révèle dès qu'on examine la chose de près. La position de Hagar et de son fils a changé du moment de la naissance d'Isaac. Dès que Dieu a dit à Abraham: « C'est par » Isaac que se nommera ta postérité [1], » Hagar et Ismaël, qui jusque là pouvaient se regarder comme faisant partie de la famille élue, la famille de Jehovah, rentrent dans l'humanité générale, celle qui ne connaît Dieu que comme Elohim. Le v. 9 nous donne à entendre que cette séparation extérieure avait encore un autre motif, on ne sait précisément pas lequel, car le terme מְצַחֵק est susceptible d'un certain nombre d'interprétations. Ce qu'il rend évident, toutefois, c'est qu'Ismaël était déjà séparé intérieurement de son frère avant de l'être de fait, et la science de saint Paul qui dit qu'Ismaël *persécutait* Isaac [2] ne permet là-dessus aucun doute, à moins qu'on ne pense avec Bohlen, que saint Paul est allé trop loin en rendant le terme hébreu par ἐδίωκε *persequebatur*. Pourquoi? Serait-ce parce que lui, Bohlen, sait mieux l'hébreu que Paul le savant Hébreu? Remarquons d'ailleurs que la tradition judaïque justifie l'interprétation de saint Paul. Elle dit: « Et il » arriva qu'Isaac, âgé de 5 ans, étant assis à l'entrée de la tente, » Ismaël vint se placer vis-à-vis de lui, et banda contre lui son » arc armé d'une flèche, pour l'en frapper [4]. »

Le récit de l'expulsion d'Ismaël est suivi de l'épisode de la transaction d'Abraham avec Abimélech. Le nom d'Elohim doit y trouver sa place à cause d'Abimélech, et, enfin, dans le v. 33, le « Jehovah » est justifié par l'acte de religion d'Abraham: « Il invoqua le *nom* de Jehovah. »

[1] *Genèse*, XXI, 12.
[2] *Gal.*, IV, 29.
[3] *Die Genesis hist. u. krit. erl.*, p. 225.
[4] Le *Yaschar*, dans le *Dict. des Apocryph.*, II, col. 1135.

Ainsi, le chap. XXI ne donne non plus aucune prise à ceux qui veulent disjoindre le Pentateuque sous prétexte de rédacteurs élohiste et jehoviste. L'emploi des noms d'Elohim et de Jehovah y est fait avec une intelligence si consommée, que l'identité de l'auteur en jaillit comme la lumière du soleil.

Cependant ce chapitre ne fournirait-il pas quelques indices qui pussent autoriser la critique à lui contester son caractère de vérité historique? La critique rationaliste, on le pense bien, en relève plusieurs, mais c'est absolument sans aucune raison solide. Elle argue, p. ex., de ce que le même Abimélech, que nous voyons conclure ici une transaction avec Abraham, reparaît longtemps après en relation avec Isaac et cela dans des circonstances analogues. Analogues, tant que vous voudrez, mais identiques, non. On conçoit que la position particulière d'Abraham et d'Isaac, au milieu d'un pays où ils étaient, politiquement parlant, comme des étrangers, devait produire une grande ressemblance dans leurs rapports avec les indigènes. La vie du père se répétait ainsi en quelque sorte dans celle du fils. Mais à part cette identité générale, tout est différent dans la vie des deux patriarches.

Quant à l'Abimelech, qui a des rapports avec Isaac, il peut fort bien être identique avec celui d'Abraham, et on ne comprend vraiment pas comment Schumann peut dire à ce sujet : *Hæc omnia non poteris explicare nisi mythi.* Entre les relations que l'Abimélech eut avec Abraham et celles que le chap. XXVI lui attribue avec Isaac, il n'y a certainement pas un espace de temps qui dépasse 70 années. Si donc le roi philistin était jeune au temps d'Abraham, comme rien absolument ne l'empêche de supposer, il était fort vieux au temps d'Isaac, comme cela paraît d'ailleurs résulter du texte, puisque ce n'est pas le roi qui demande la femme d'Isaac, mais bien les gens de l'endroit [1]. Puis, si l'âge de l'Abimélech vous fait obstacle pour croire à la vérité historique de ces récits, qu'est ce qui vous empêche de penser que le roi du temps d'Isaac est le fils du roi du temps d'Abraham? Ce n'est pas le nom, assurément, puisque nous avons déjà vu qu'Abimélech n'est pas plus un nom propre que Pharaon, Candace, Ado-

[1] *Genèse*, XXVI, 7, 10, 11.

nizedek, ou Dauphin; c'est un nom commun qui s'applique à tous les rois philistins.

La vérité historique de notre chapitre n'est donc pas infirmée par l'argument d'Abimélech, et à notre tour nous ne voulons pas nous refuser la satisfaction de produire une preuve de cette vérité. Elle est dans les formalités du serment que se prêtent Abraham et Abimélech. Ces formalités ont un caractère de haute antiquité qui saute aux yeux. D'ailleurs la preuve que cette représentation symbolique du serment a réellement existé et que la science historique de l'auteur est de bon aloi, c'est que le mot שבע *scheba*, sept, a pris de la formalité de présenter 7 choses pour rendre la promesse corporelle, la signification de *jurer* et que cette signification s'est perpétuée dans la langue. Comment expliquerait-on que *sept* est synonyme de *jurer*, si l'acte symbolique qu'expose notre récit n'était pas historique? Qu'on le lise; on verra qu'il rend témoignage par lui-même et que son témoignage est irréfragable. « Abraham mit à part 7 jeunes brebis. Abimélech dit à » Abraham : Que signifient ces 7 brebis que tu as mises à » part? Celui-ci répondit : C'est pour que tu acceptes ces *sept* » brebis de ma part, afin qu'elles me soient un témoignage » que j'ai creusé ce puits. *C'est pourquoi* עַל־כֵּן *l'on nomma cet* » *endroit Beer-Schéba* (*puits des sept*), car c'est là qu'ils *jurè-* » *rent* נִשְׁבְּעוּ [1] tous deux. » Cette coutume, de présenter 7 objets en témoignage du serment, ne se trouve plus consignée dans la suite des histoires bibliques; mais cela ne saurait servir de thème d'objection, car son existence nous est affirmée d'autre part. Herodote nous dit qu'elle faisait partie des mœurs religieuses des *Arabes* [2], et les Arabes sont, par Ismaël, des Abrahamides [3].

Ce qu'on pourrait cependant objecter encore, et c'est une objection qu'il faut prévoir, c'est que le fait particulier de ce serment ne saurait donner à notre chapitre un caractère historique bien certain, puisqu'il résulte du texte même qu'Abi-

[1] Littéralement : ils septifièrent.

[2] Herod., III, 8.

[3] Il va s'en dire que cette descendance ne s'applique pas à la totalité des habitants de l'Arabie, mais seulement au noyau qui a constitué l'Islam.

mélech ignorait cette coutume. En effet, « Abimélech dit à » Abraham : Que signifient ces 7 brebis que tu as mises à » part [1]. » Si Abimélech qui demeurait dans le pays, pourrait-on dire, ne connaissait pas cette manière de conclure une transaction, il est manifeste que tout le passage qui s'y rapporte est une interpolation faite par une main ignorante ou distraite. Oui, à moins que ce ne soit une nouvelle preuve de la science historique de l'auteur; et c'est précisément cela. La science moderne, qui est bonne à quelque chose, a mis en lumière [2], que les Philistins étaient une race indo-européenne, de la famille pélasgique, et leur immigration dans le pays, qui a pris d'eux le nom de Palestine, paraît correspondre à l'époque d'Abraham. Or, comme les cérémonies de transaction que relate notre chapitre étaient un trait de mœurs sémitiques, Abimélech pouvait adresser à Abraham la question précitée, et de ce qu'il le fait effectivement, le caractère de vérité historique de tout le récit reçoit la confirmation la plus éclatante.

Chapitre VIII.

C'est le chapitre XXII que les partisans des documents élohistes et jehovistes considèrent comme une preuve définitive de la composition fragmentaire de la Genèse; c'est par ce chapitre qu'ils se croient sûrs de remporter une victoire complète [3]. Eh bien, nous sommes fâché de leur faire de la peine, mais, franchement, si le succès de leur système dépend de ce chap. XXII, les voilà condamnés à n'en avoir jamais. Voyons.

Le chapitre traite de l'épreuve que Dieu impose à Abraham en lui ordonnant le sacrifice de son fils Isaac, et l'on y trouve l'emploi du nom d'Elohim et celui du nom de Jehovah. La critique rationaliste [4] veut que le nom de Jehovah doive seul

[1] *Genèse*, XXVI, 29.

[2] V. Hitzig, *Urgeschichte u. Mythologie der Philistaer.*

[3] D'après Kuenen (ouvr. cit., p. 106) nous n'avons pas ici un document élohiste, et d'après Noeldeke (ouvr. cit., p. 23), ce document appartient pour sûr, *sicher*, à l'auteur élohiste. On voit que la victoire de ces messieurs est complète dans la confusion.

[4] Hartmann, *Hist. krit. forsch*, s. 137.

être employé ici, mais la raison qu'elle donne de cette prétention n'est pas très-convaincante. Elle dit, « il fallait que le » chapitre commençât avec le nom de Jehovah, parce qu'il y » règne le rapport le plus étroit entre le Dieu d'Israël et Abra- » ham son élu. » Le Dieu d'Israël! Attendez donc qu'il y ait un Israel; nous n'y sommes pas encore.

Entrons dans les vues de l'auteur, au lieu de lui imposer les nôtres. Alors nous verrons que les deux noms de Dieu, tels qu'il les a employés dans ce chapitre, témoignent du discernement profond qu'il avait de ces noms divins. Il commence par le nom d'Elohim et il l'emploie jusqu'où? Jusqu'au moment où « Abraham tendit la main, prit le couteau pour immoler son fils [1], » c'est-à-dire jusqu'au moment où l'épreuve se termine par la victoire entière et complète de la foi du patriarche. « Alors » l'ange de *Jehovah* cria vers lui du ciel, et dit: Abraham [2]! » Sentez-vous maintenant la haute raison qui a guidé l'auteur dans l'emploi des noms divins? Dieu est Elohim pour Abraham tant que l'épreuve dure; le mérite hors ligne de la foi du patriarche est là. Si en ces moments Dieu avait déjà été pour lui Jehovah, absolument parlant, qui ne voit que la valeur morale de son sacrifice se serait trouvée fort amoindrie par cette certitude. A Jehovah, au Roi éternel, il ne pouvait rien refuser; la crainte à défaut d'amour ne le lui aurait pas permis; mais obéir à Elohim, à l'idée pure et simple de Dieu, voilà la foi poussée jusqu'à l'héroïsme, jusqu'à une abnégation si parfaite qu'aucun saint n'a jamais pu la surpasser, ni ne la surpassera jamais. Aussi Dieu se nommera désormais à tout jamais: *le Dieu d'Abraham*. On dirait que cette foi admirable fit l'admiration de Dieu même, car rien de plus solennel que le début des paroles avec lesquelles il renouvelle au patriarche toutes les promesses antérieures: « Je jure par moi-même, » paroles de Jehovah, que puisque tu as fait cette chose et que » tu n'as pas refusé ton fils unique, je te bénirai, etc. [3]. » Le hasard de la compilation, ou, si vous voulez, l'intelligence d'un compilateur, n'aurait jamais créé un récit pareil. Puis

[1] *Genèse*, XXII, 10.
[2] *Ibid.*, v. 11.
[3] *Ibid.*, v. 16-18.

on voit bien par le nom de מֹרִיָּה *Morijah*, qui est au verset 2, que l'auteur de la première moitié du chapitre, la partie élohiste, est le même que celui de la seconde, la partie jehoviste. En effet, ce nom, qui est là par anticipation, est expliqué par la transcription יְהוָה יִרְאֶה *Jehovah jiré* le Seigneur verra) qui se trouve au verset 14. מוריה, comme le dit fort bien Fuller [1], est composé du participe de la conjugaison passive hophel du verbe ראה, מראה, forme tant soit peu anormale, et de יה abréviation de יהוה, qu'on trouve déjà à l'état séparé et comme mot indépendant dans un autre endroit du Pentateuque [2], de sorte que מוריה est pour מראה יה *Dominus conspicuus factus*, c'est-à-dire ce qui est fait voir de Jehovah, ce qui est montré de Jehovah, en français: l'apparition de Jehovah [3]. Ainsi donc le nom de Jehovah, comme le prouve le mot Morijah, se trouve dans la partie de notre chapitre que la critique adverse considère comme un fragment élohiste, et la voilà battue sur le terrain qu'elle s'était choisi elle-même pour contester l'authenticité de cette section de la Genèse. C'est jouer de malheur.

Cependant, nos critiques reviennent à la charge: ne pouvant entrer par la porte, ils tâchent d'enjamber la fenêtre. Il faut absolument que ce chapitre soit un composé hétérogène, et ils se sont dit : si nous pouvions faire flèche du נאם יהוה *neoum Jehovah* discours ou paroles de Jehovah [4]. C'est cela, c'est une interpolation, attendu que cette locution ne date que du temps des prophètes [5], appartient *entièrement* aux prophètes [6]. Est-ce bien vrai? En un certain sens, oui. Car le terme *neoum* ne se trouve pas et ne peut se trouver que dans des passages qui contiennent des révélations, dans des discours prophétiques. Mais ce n'est pas ce que veulent dire nos critiques. Ils veulent trouver des raisons pour discréditer l'antiquité de notre texte. Mais ne prennent-ils pas leur désir

[1] Nicol. Fuller, *Miscellan. ecrum Theolog.*, l. II, c. 14.
[2] *Exode*, XV, 2.
[3] V. Hengstenberg, *Beiträge* etc., II, 262 sqq.
[4] V., 16.
[5] Ewald, *Composit. der Gen.*, 74.
[6] Bohlen, *die Genesis*, s. 236.

de trouver quelque chose pour la trouvaille même? *That is the question.* Or, il arrive que le mot *neoum* est si antique dans la langue hébraïque, qu'on ne sait plus même en indiquer la racine. Cela serait-il possible, si son emploi était d'une date comparativement récente, si la locution précitée n'avait été créée qu'à l'époque des prophètes? Non, évidemment. Puis, cette formule se trouve Nombres XIV, 28, où certainement elle n'est pas interpolée, preuve qu'elle ne l'est pas non plus ici. C'est une formule sacrée, comme qui dirait liturgique, qui a existé de tout temps. Aussi, là où on la trouve employée dans les prophètes, elle l'est par imitation du passage de la Genèse dont il s'agit ici. C'est ce qu'il faut prouver.

Personne ne saurait nier que le *neoum Jehovah* dans les prophètes ne soit d'un temps postérieur au *neoum de Bileam fils de Béor* [1]. Or ce passage est de son côté évidemment postérieur au *neoum Jehovah* de notre chapitre, parce que le *neoum* s'y rapporte à un homme, tandis qu'il est constant, par son emploi ordinaire, qu'il s'applique constitutivement à Jehovah, qu'il s'est établi dans la langue, dès le principe, accolé au nom immuable de Jehovah. Le *neoum de Bileam* est donc une anomalie, que dans toute la Bible, on ne rencontre plus que deux fois, savoir II *Rois* XXIII, 1 et *Proverbes* XXX, 1. L'anomalie suppose la règle, le type, et ce type, c'est dans notre chapitre qu'il apparaît le premier. Donc, il est contemporain au reste du texte.

La critique rationaliste n'est pas plus heureuse dans les efforts qu'elle fait pour établir que la locution בי נשבעתי « j'ai juré par moi-même [2], » est, elle aussi, un produit de l'époque des prophètes. Si on l'écoutait, toute la langue hébraïque y passerait et ne serait plus qu'une création du temps des rois, une langue moderne. C'est ainsi que le Pentateuque disparaîtrait tout seul de lui-même. Mais la locution précitée est parfaitement à sa place ici et elle a toujours occupé cette place, puisque le fait qu'elle exprime est rappelé par tant d'autres textes du Pentateuque [3], qui, si cette locu-

[1] *Num.*, XXIV, 3, 15.

[2] *Gen*, XXII, 16.

[3] Voir *Genèse*, XXIV, 7; XXVI, 3; *Exod.*, XXXII, 13; XXXIII, 1; *Num.*, XXXII, 11, etc.

tion était interpolée, seraient interpolés à leur tour, ce que personne qui sait lire ne saurait supposer. D'ailleurs puisque Jehovah jurait, par qui voulez-vous qu'il jurât, si ce n'est par lui-même? *Quoniam neminem habuit, per quem juraret, majorem, juravit per semetipsum* [1].

Enfin Bohlen, qui est l'enfant terrible de la critique, a essayé de rendre suspecte l'authenticité de la généalogie qui termine le chapitre. Ce qui le choque, c'est que le nombre des fils de Nahor est de douze. S'ils étaient onze ou treize, il ne dirait rien; mais ils sont douze. Il ne laissera jamais passer ces douze garçons; c'est fait exprès, c'est un arrangement symétrique avec les douze fils de Jacob [2]; le doute n'est pas possible.— Je vous prie de me dire ce qu'ont de commun les douze fils de Nahor avec les douze fils de Jacob? D'ailleurs sont-ce bien douze fils? Est-on bien sûr que Maacha est un garçon? Quand on aura découvert le sexe de Maacha מַעֲכָה, nous verrons ce que nous aurons à répondre. En attendant, indiquons, pour aider dans ces recherches, III Rois XV, 10. Puis, dit notre critique, de tous ces noms, il n'y a de connus que fort peu, donc les autres sont inventés et placés là au hasard, *aufs Gerathewohl*. Il nous semble que l'obscurité historique de ces noms est bien plutôt un argument en faveur de leur authenticité et de la véracité de l'auteur. Quel intérêt pouvait-il avoir à entasser des noms fautifs et qui ne disaient rien à personne? Aucun, évidemment. Donc, s'il rapporte ces noms, c'est pour nous dire, purement et simplement, ce qui « fut annoncé à » Abraham [3]. »

Nous arrêterons-nous à combattre la critique qui dénie au récit du sacrifice d'Abraham son caractère historique et le traite de légende? Mais l'offrande des premiers-nés se trouve comme loi religieuse chez tous les peuples de l'antiquité. Comment Abraham ne l'aurait-il pas connue et pratiquée? Abraham devait y satisfaire; il devait sacrifier ce qu'il avait de plus cher, son fils unique.

Mais il ne devait pas faire ce sacrifice de lui-même, de son

[1] *Ad Hebræos.* c. VI, 13.

[2] Bohlen, *Die Genesis hist. u. krit. erläutert*, s. 236.

[3] V. 20.

propre mouvement, et la raison, quand on se place comme nous le faisons dans tout le cours de notre travail, sur le terrain du Pentateuque lui-même, est, parce qu'en Abraham s'était conservée la connaissance du vrai Dieu, et, par suite, celle des vrais rapports de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu. Dès lors, Abraham agissait suivant les vues, suivant les ordres de Dieu. Or, la loi écrite n'existant pas encore, ces ordres devaient être de communication directe entre Dieu et ses vrais adorateurs : Dieu se communiquait donc à Abraham de la bouche à la bouche, pour ainsi dire, ou, pour parler plus exactement, par le ministère des anges. C'est ainsi qu'il avait éprouvé la foi d'Abraham, et l'ayant trouvée ferme, il la lui avait imputée à justice [1], l'avait déclaré juste.

L'épreuve subie laissait cependant encore place à une plus grande épreuve, et cette épreuve, définitive de sa nature, devait consister à demander à Abraham le sacrifice de son enfant. Mais pourquoi le sacrifice de son enfant? Pourquoi pas le sacrifice de lui-même? Parce qu'il l'avait déjà accompli par sa foi. La foi est le sacrifice de notre être à l'Etre par excellence, mais ce sacrifice, tout réel qu'il est, a besoin d'une consécration suprême, et cette consécration suprême, c'est la douleur. La foi qui n'a pas reçu la consécration de la douleur, est en quelque sorte une foi non confirmée. Cette dernière épreuve ne pouvait donc pas être épargnée à Abraham, et comme sa foi était grande, il fallait que l'épreuve fût grande aussi. C'est pourquoi Dieu devait lui demander le sacrifice de son fils unique. Mais comme la mort de l'enfant ne pouvait en rien satisfaire la justice de Dieu, la victime n'étant pas d'un prix infini, le sacrifice ne devait pas s'accomplir. Dieu, en cette circonstance, devait empêcher l'effusion d'un sang inutile. L'immolation du cœur d'Abraham à la volonté de Dieu était complète et entière, cela suffisait aux desseins de Dieu sur Abraham et en lui sur toutes les nations de la terre.

C'est ainsi que la vérité objective ou historique de ce récit se trouve justifiée par des raisons de l'ordre le plus élevé, qui sont aussi les raisons les plus solides et les seules vrai-

[1] *Gen.*, xv, 6.

ment satisfaisantes pour l'explication de l'histoire de l'homme en général.

Nous pourrions passer maintenant au chap. XXIII, s'il ne fallait encore dire quelques mots de la raison que donne Hitzig [1], pour déclarer interpolé le passage qui va du v. 15 au v. 18. Il est vrai qu'elle ne mérite guère d'être rélevée, tant elle est absurde. N'est-ce pas, en effet, une absurdité que d'avancer : Ce passage est une interpolation, parce que l'ange qui parle ici pour la seconde fois aurait fort bien pu dire tout cela d'abord, d'un seul trait, à la suite du v. 12. Pour sentir l'extrême faiblesse de cette objection, on n'a qu'à se l'imaginer érigée en principe, en maxime [2]. Qu'en résulterait-il? Il en résulterait qu'il n'y aurait plus d'histoire possible. S'il faut tout dire en une seule fois, il faut donc faire aussi tout en une seule fois, et alors la succession des choses, le temps même n'existe plus. On voit à quelles aberrations une telle maxime nous conduirait.

D'ailleurs, on ne saurait l'appliquer à notre récit. L'ange ne pouvait pas tout dire d'abord et en une seule fois. L'économie de l'histoire ne le permettait pas. Au moment où Abraham va sacrifier son fils, l'ange lui dit de ne pas le faire, qu'il a donné de sa soumission aux volontés de Dieu la preuve la plus évidente : « Je sais maintenant, lui dit-il, que tu as la » crainte de Dieu (*irê Elohim ata*), que tu es un homme » pieux. » Puis Abraham sacrifie un bélier en place de son fils. L'acte religieux accompli, l'ange confirme à Abraham toutes les promesses antérieures, et c'est ainsi que l'histoire finit, et qu'elle finit bien. Qu'on place le passage 15-18 à la suite du v. 12, et l'on verra qu'elle perd la belle ordonnance qu'elle a; et si on l'ôte tout-à-fait, puisque c'est une interpolation, au dire de la critique, alors l'histoire d'Abraham est tronquée. En effet, si l'acte que le patriarche accomplit ici fait essentiellement partie de son histoire, comment cette révélation n'en ferait-elle pas partie au même titre? Elle couronne l'œuvre.

[1] Hitzig, *Bergriff der Kritik*, s. 167 sqq.
[2] Ranke, *Untersuch.* etc., I, 1. 211.

Chapitre IX.

La critique ne pouvait pas ne pas faire l'essai de mordre aussi sur le chap. XXIII, qui contient l'histoire de l'acquisition que fait Abraham, des indigènes du Canaan, d'un terrain de sépulture pour Sara, qui vient de mourir. Elle voit dans cet acte l'effort de l'auteur pour donner aux Israélites un droit naturel sur la possession du Canaan [1]. Tel ne pouvait être son dessein et cela pour de très-bonnes raisons. D'abord, il ne tombe pas sous le bon sens qu'il ait pu croire qu'un étranger qui achète une propriété dans un pays, acquiert par là des droits à la possession de ce pays. S'il l'avait cru, s'il avait pensé que le patriarche avait acquis à sa postérité un titre naturel à la propriété du Canaan, il n'aurait pas dit qu'Isaac, Jacob et ses fils continueraient à être des étrangers et des pèlerins dans ce pays. « Sois un étranger dans ce pays, גּוּר בָּאָרֶץ » dit Dieu à Isaac [2]. » Isaac parlant à Jacob, appelle le Canaan » le pays de ton pèlerinage, אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ [3]; » et le Cananéen Hémor presse les fils de Jacob de s'établir à demeure dans le pays, הָאחֻזוּ [4]. « Jacob, est-il dit encore, demeura au pays où son père » avait été un *étranger, au pays de Canaan* [5]. »

On le voit, et rien n'est plus clair : l'acte d'achat d'Abraham n'était nullement, dans l'opinion de l'auteur, un titre pour la postérité du patriarche à la possession du Canaan. Le droit de propriété qu'Israël avait à ce pays était d'une toute autre nature; il avait sa raison d'être dans la promesse de Dieu ; l'auteur le dit, et c'est la deuxième preuve que la pensée de nos critiques n'était pas la sienne. Ne lit-on pas en toutes lettres dans le Pentateuque : « *Je donnerai* ce pays à ta postérité [6]. » « *Je te donnerai et je donnerai* à tes descendants après toi le pays » de ton *pèlerinage*, tout le pays de Canaan, en *possession* לַאֲחֻזַּת

[1] Voir Ewald, *Composit. der Gen.*, s. 276 sqq.
[2] *Gen.*, XXVI, 3.
[3] *Ib.*, XXVIII, 4.
[4] *Ib.*, XXXIV, 10.
[5] *Ib.*, XXXVII, 1.
[6] *Ib.*, XII, 7.

» perpétuelle [1]. »—« C'est à toi et à ta postérité que *je donnerai* » tous ces pays [2]. »—Lorsque vous viendrez dans le pays de » Canaan, que *je vous donne* pour possession לאחזה?» Nous pourrions augmenter de beaucoup ces citations [3]; mais en voilà assez pour qu'il reste démontré que le vrai titre des Israélites à la possession du Canaan était la *promesse* de Dieu, que cette possession était un *don* de Jéhovah.

Non, l'acte d'achat d'Abraham n'a point la signification d'un titre à la possession de la terre de Canaan; ce n'est pas cette acquisition qui contribue à donner à ses descendants le droit de s'en emparer un jour. Son sens véritable est celui d'être un acte de foi. Abraham, en s'achetant une propriété sépulcrale dans un pays où il restera étranger, témoigne par là de sa foi en la Parole qui le lui a promis pour héritage et de la certitude qu'il a que cette promesse, loin de subir aucune atteinte par sa mort et par celle de ses descendants immédiats, recevra au contraire un commencement d'accomplissement par la présence sur cette terre d'une tombe gardienne des cendres de ceux qui ont reçu la promesse. C'est ce qu'avait très-bien senti Calvin, et il l'exprime par ces belles paroles : « *Præsertim vero in ea terra peculiare et domesticum sibi esse sepulchrum voluit, quæ in hæreditatem promissa erat; ut testatum posteris faceret, nec sua nec suorum morte extinctam esse Dei promissionem : quin potius tunc vigere, et qui luce solis et spiritu communi orbati erant, promissæ tamen hæreditatis semper manere consortes. Ipsis enim tacentibus et mutis clamabat sepulchrum mortem non fuisse obstaculo quominus ejus possessionem adirent* [4]. »

Passons au chap. XXIV. Ce chapitre a fait naître plusieurs objections; voyons d'abord celles qui tiennent à l'emploi qui y est fait du nom de Jehovah. Quant au récit en lui-même, de Wette [5] dit qu'on pourrait être tenté de lui reconnaître le caractère historique.

[1] *Genèse*, XVII, 8.
[2] *Ib.* XXVI, 3, 4.
[3] *Lev.*. XIV, 34.
[4] Calvini *Commentarii in Libros Moses*, p. 122, éd. 1697. Amstelod.
[5] *Beiträge*, etc., I, 113.

Mais ce que la critique trouve étrange, c'est que ceux mêmes qui ne sont pas de la famille élue se servent du nom de Jehovah. Oui, ils se servent du nom de Jehovah; mais faites y bien attention et vous verrez que ce nom n'a pas pour eux tous la même valeur. D'abord, l'esclave d'Abraham se sert de ce nom parce que son maître s'en sert, par imitation. Il n'en a pas autrement l'intelligence. On le voit bien; Abraham en lui parlant de Jehovah ajoute à ce nom, par manière d'explication: « le Dieu du ciel et le Dieu de la terre [1]; » puis, l'esclave en se servant du nom de Jehovah, à son tour, y ajoute: « le » Dieu de mon maître Abraham [2]. » Quant à Laban, il emploie le nom de Jehovah par ce sentiment d'hospitalité qui est propre aux Orientaux. En effet, Rebecca avait entendu la prière que l'esclave avait adressée à haute voix à Jehovah: « *Béni soit Jehovah*, etc., ברוך יהוה. » « La jeune fille courut et » raconta ces paroles à la maison [3]. » Alors le frère de Rebecca, Laban, courut vers l'homme près de la source, et lui dit: « Entre, homme *béni de Jehovah* ברוך יהוה [4]. »

On s'explique tout aussi bien l'emploi du nom de Jehovah dans les versets 50 et 51. Laban et Bethouel disent Jehovah par condescendance ou par respect pour le messager d'Abraham; et d'ailleurs pourquoi ce nom n'aurait-il pas exercé sur eux une influence momentanée assez forte pour les empêcher de faire intervenir le nom de leur Dieu qui était une idole? Est-ce que cela serait impossible? Souvenez-vous du Centenier, païen comme Laban et Bethouel, et qui « ayant vu » ce qui était arrivé, glorifia *Dieu*: *Videns autem Centurio quod* » *factum fuerat glorificavit Deum* [5]. »

Ainsi tombent toutes les objections qu'on a élevées contre l'authenticité de ce chapitre sous le rapport de l'emploi du nom de Jehovah. De Wette est-il plus heureux quand il élève des doutes sur la vérité historique de la narration, à cause de l'esprit religieux qui domine tous les personnages qu'elle met

[1] *Gen.*, XXIV, 3, 7.
[2] *Ib.*, 12, 27, 42, 48.
[3] *Ibid.*, 27, 28.
[4] *Ibid.*, 29, 31.
[5] Luc, XXIII, 47.

en action ? Evidemment non ; car cet esprit religieux, comme le remarque Haevernick [1], en fait au contraire un tableau vraiment fidèle des mœurs de ce temps primitif. Du reste, cet esprit n'est pas uniformement le même chez tous ; il y a des nuances très-marquées, absolument comme cela se voit dans la réalité, et en lisant ce récit, il vous semble que toutes ces figures vivent et agissent. Elles sont peintes avec des couleurs si vraies qu'elles ne peuvent être peintes que d'après nature.

Voyez le vieil esclave comme d'un bout à l'autre du chapitre, il est, qu'on me passe l'expression, pris sur le fait. Abraham veut le faire jurer (remarquez la forme toute particulière du serment qu'on ne retrouve plus qu'une seule fois [2]), Abraham veut le faire jurer, qu'il ne prendra point pour son fils une femme des filles des Cananéens, mais qu'il ira la chercher dans la famille du patriarche, à Haran, la ville de Nahor. A cet ordre, l'esclave répond par une objection et ne prête le serment demandé que lorsque son maître a levé ses doutes et qu'il l'a assuré de l'assistance de Dieu dans l'accomplissement de sa mission. Ces rapports du vieux patriarche à son vieux serviteur sont si profondément caractéristiques, qu'ils établissent à eux seuls l'authenticité du chapitre. Puis, suivez l'esclave dans son voyage ; voyez-le s'arrêter hors de la ville près le puits d'eau et adresser au Dieu de son maître Abraham la demande, qu'il lui fasse faire la rencontre de la jeune fille qui convienne à Isaac. Il n'attend cependant pas que Dieu le dirige dans le choix qu'il va faire, c'est lui qui trace à Dieu la marche à suivre en cette conjoncture, et cela encore est si naturel, cela peint avec tant de vérité la religion un peu païenne de cet homme, sa foi dans les présages, que le récit en est frappé d'un cachet de réalité inimitable. On peut suivre ainsi la narration pas à pas et en faire l'analyse dans tous ses détails, sans craindre que jamais les caractères cessent de se dessiner identiques à eux-mêmes et toujours par le seul fait de l'action et des événements. Non, l'art, l'imitation, n'auraient jamais écrit ce passage qui achève de peindre l'esclave : « Cet homme la regardait avec étonnement ; il se taisait pour

[1] *Handbuch der h.-kr. Einl.*, I, II, 346 sq.

[2] *Gen.*, XLVII, 29, 31.

» savoir si Jehovah avait fait réussir son voyage ou non [1]. »

Je conclus que le professeur de Bâle, dont les disciples sont nombreux, est non recevable en son hypothèse d'invraisemblance des faits relatés en ce chapitre; qu'en critiquant, par exemple, la prompte résolution de Rebecca d'aller avec l'esclave, il a prouvé qu'il ignorait profondément les mœurs de l'Orient et le privilége de la position particulière de la fille de Bethouel, fils de Nahor, frère d'Abraham, dont la généalogie, donnée déjà au ch. XXII, v. 20-23 et remontant de là au ch. XI, 29, est un point de rattache solide avec tout ce qui précède.

Chapitre X.

Chacun voit du premier coup que le chapitre XXV composé de morceaux sans *aucun* rapport entre eux, au dire de la critique, se relie dans toutes ses parties par le nom d'Abraham, le mariage d'Abraham, la mort d'Abraham, l'enterrement d'Abraham, les fils d'Abraham, Abraham partout. Quoi! il n'y aurait ici que des fragments [2]? En avez-vous des preuves? — Non...

En effet, nos critiques affirment que ce chapitre n'est pas un, mais ils en restent là. Dès lors, nous pourrions passer outre, nous contentant de nier purement et simplement ce qu'ils avancent sans preuves. Cependant, ne tenant pas à les imiter dans leurs procédés, nous allons prouver l'unité de ce chap. XXV et son rapport d'unité avec les chapitres qui précèdent.

D'abord, la preuve qu'il se rattache étroitement aux textes précédents ne peut être longue; elle saute aux yeux. Depuis la fin du ch. XI, ces textes parlent d'Abraham. Que fait le chap. XXV? Il continue à parler de lui, et non-seulement il continue à parler de lui, mais c'en est la suite historique directe. Le ch. XXIII relate la mort de Sara; puis, Abraham étant vieux, songe à marier son fils Isaac, et ayant exécuté ce projet, ce que nous dit le chap. XXIV, il prend *encore* וַיֹּסֶף une

[1] *Gen.*, XXIV, v. 21.
Vater, *Beiträge* etc., I, 242.

femme, dont le nom fut Ketoura et nous voilà dans le chap. XXV. Il en eut six enfants. — Comment est-ce possible? A cet âge! Il devait avoir quelque chose comme 150 ans, et déjà, avant la naissance d'Isaac « il pensa en son cœur : un » homme de 100 ans engendrera-t-il [1]? » Certainement il pensa cela, mais pourquoi le pensa-t-il? Est-ce par rapport à lui? Non, c'est par rapport à Sara qui avait 90 ans; c'est par rapport à sa femme qu'il était « comme mort, *emortuo* [2]. » C'était Sara qui reçut la vertu de concevoir qui était éteinte en elle, *emortuam vulvam Sarae* [3]; ce n'était pas Abraham qui avait perdu la force d'engendrer. Il ne faut pas confondre deux choses entièrement distinctes, et quant au fait en lui-même, la paternité d'Abraham à l'âge de 150 ans, il n'y a là absolument rien d'impossible, ni même rien d'invraisemblable. Si cela était, nos adversaires l'auraient prouvé, eux qui sont si savants dans les sciences naturelles. Ils ne l'ont pas fait, et c'est une preuve péremptoire qu'ils ne savent que dire.

Abraham eut donc six enfants de Ketoura, qu'une tradition juive identifie avec Hagar, précédemment renvoyée [4]. Le texte nomme ces enfants et donne aussi de deux d'entre eux les noms des descendants; puis, arrivant à la fin du patriarche, il nous dit de quelle manière Abraham disposa de ses biens. Il n'oublia pas les enfants de Hagar et de Ketoura; toutefois la distinction qu'il établit entre eux et Isaac fut très-marquée, et, en outre, il les renvoya d'auprès de son héritier unique, pour qu'ils habitassent d'autres pays que lui. Cette action du patriarche se rattache par son motif au ch. XXI, à la raison qui détermina l'éloignement de la maison paternelle du fils de Hagar. « Le nombre des années de vie d'Abraham fut de » 175 ans, et il mourut après une bonne vieillesse, » ainsi qu'il avait été dit chap. XV, 15. Isaac et Ismaël, ses fils, l'enterrè-

[1] *Gen.*, XVII, 17.
[2] *Ad Hebr.*, XI, 12.
[3] *Ad Rom.*, IV, 19.
[4] V. le Targum de Jonathan, qui est l'interprétation traditionnelle de la torah, par le disciple le plus distingué des 80 de Hillel, l'un des fondateurs de la théologie pharisienne mischnaïque, dans le siècle qui précède notre ère.

rent dans le champ que le patriarche avait acquis des Héthéens et où reposait déjà Sara; tout est en rapport avec le chap. XXIII. « Après la mort d'Abraham, Dieu bénit son fils » Isaac » v. 11, et Ismaël, qui était venu à la maison paternelle pour remplir un devoir de piété filiale, s'en retourne alors dans le pays où il était établi, et cela suivant les dernières volontés de son père (v. 6). C'est pourquoi l'auteur donne la généalogie du fils de Hagar. Nulle part, elle ne pouvait être placée plus à propos. En effet, Dieu ayant dit à Abraham, ch. XVII, 20 : « Quant à Ismaël, je t'ai exaucé, je l'ai béni, je » le rendrai fécond, je l'accroîtrai considérablement, il produira » douze princes (נשׂיאם) et je le ferai devenir une grande na- » tion, » l'auteur montre ici l'accomplissement de cette promesse (v. 13-16). Après la bénédiction du fils d'élection, la bénédiction du fils selon la chair. Et puis Ismaël devant s'éloigner définitivement, il fallait, avant de le perdre de vue, nous faire voir comment Dieu réalisa sa promesse touchant ce chef du désert. Il n'y a donc pas de fragment ici. Le « *elle toledoth,* » voici la généalogie d'Ismaël» n'est pas plus le titre d'un morceau séparé que ne l'est le « *elle schené chaïé*, voici les années » de vie d'Abraham » du v. 7. Cela rentre dans la manière d'écrire de l'auteur; voilà tout. Après qu'il en a fini avec Ismaël, l'auteur revient à Isaac, et ce morceau se rattache, même extérieurement, à celui qui précède; la transition se fait par le conjonctif *et* (oue). Quant au contenu, il n'est point vrai qu'il parle du mariage d'Isaac comme s'il n'en avait point encore été question. Il complète le chap. XXIV, où ce mariage est raconté, en donnant l'âge qu'avait Isaac « quand il prit » pour femme Rebecca. » Si cette indication ne se trouve pas au chap. XXIV, c'est qu'elle n'y était pas nécessaire; ici elle est nécessaire, parce qu'elle se rapporte au verset 26 où est indiqué l'âge qu'avait Isaac quand il lui naquit des fils. Qui ne voit que le rapprochement de ces deux âges est intentionnel et qu'il acquiert une haute signification par le v. 21? Il montre la puissance de la prière qu'Isaac adressa à Jehovah. De Wette croit se débarrasser de cet importun verset 21, en le déclarant interpolé[1]. Dommage qu'il ait oublié de le prouver.

[1] *Lehrbuch der h.-kr. Einl.*, I, 197.

Mais pour revenir au v. 20, où Rebecca est désignée encore une fois par sa famille et par son pays d'origine, peut-on dire qu'elle l'est comme si elle l'était pour la première fois? ou que tout cela semble être là comme un rappel de mémoire, après de longues interruptions? Non, évidemment. Donnez-vous la peine de comprendre la nature de ce passage. C'est un chaînon de la grande généalogie, le 21e; ce qui prouve déjà suffisamment que ce n'est pas un morceau isolé, un fragment. Eh bien, puisque c'est là le caractère du morceau, il est juste que Rebecca y soit mentionnée et dans les termes qu'elle l'est, par sa famille et par sa patrie. Trouvez-vous que ce soit lui faire trop d'honneur? Mais songez donc qu'elle va être la mère de deux peuples, *schené gojim* [1], Israël et Edom.

Ainsi l'unité du chap. xxv, que la critique rationaliste dissèque en quatre fragments, reste chose établie.

Il n'y a pas un chapitre dans la Genèse où de Wette ne signale un prétendu document élohiste et un prétendu document jehoviste. Il n'est pas partisan des fragments comme Vater; les documents avec une forte addition d'interpolation, voilà son affaire. Au fond, la chose revient au même. Ici donc, dans ce chap. xxv, il signale comme élohistes la généalogie d'Ismaël, celle d'Isaac et l'histoire d'Esaü vendant son droit d'aînesse. Et les preuves? Point. Au lieu donc de nous amuser à nous battre contre un moulin à vent, voyons comment se justifie ici l'emploi des noms de Dieu.

Le nom d'Elohim se trouve au v. 11, et au premier aspect il semble que c'est à tort. « Après la mort d'Abraham, Elohim » bénit son fils Isaac. » On s'attendait à lire Jehovah. Mais l'auteur du Pentateuque veut être lu avec réflexion, parce qu'il a écrit avec intelligence. Aussi, en y réfléchissant, on voit qu'il fallait ici le nom de Dieu qui s'y trouve, Elohim. En effet, il s'agit simplement de constater d'une manière générale que la bénédiction céleste ou divine passa d'Abraham à Isaac. C'est à quoi le nom d'Elohim sert mieux que celui de Jehovah. Quand l'auteur s'occupera spécialement du fils d'Abraham, il nous dira que cette bénédiction venait de Jehovah [2].

[1] *Genèse*, xxv, 23.
[2] *Ibid.*, xxvi, 2, 3, 12.

Le nom de Jehovah se trouve quatre fois dans ce chapitre. « Isaac implora Jehovah pour sa femme qui était stérile. Je» hovah se laissa fléchir [1] par lui. » Ici où il s'agit de la perpétuité de la race élu, le nom de Jehovah est de rigueur, et il l'est également, et par la même raison dans le verset suivant. Rebecca va consulter *Jehovah*, parce que comme femme d'Isaac, et ayant été témoin que Jehovah avait exaucé la prière de son mari, elle sait certainement que c'est Jehovah qui veille sur le fruit de ses entrailles, la descendance d'Abraham. C'est Jehovah qui lui répond [2]. Comment le consulta-t-elle? Comment lui répondit-il? L'auteur ne le dit pas, et je ne me charge pas de suppléer à son silence. Mais comment peut-on être assez hardi pour inférer de ce silence la non-authenticité du chapitre et dire comme de Wette « qu'il est manifeste que » c'est un oracle supposé, *fingirt* [3]. » Et pour quelle raison est-il supposé? « Parce que dans ces temps-là il n'y avait pas encore » des oracles. » Voilà ce qui s'appelle savamment résoudre une question historique. Pour faire de telles réponses, ce n'est pas la peine de prendre un diplôme de docteur en théologie.

De Wette déclare avec des façons toutes aussi cavalières que la raison, qui donne le texte des noms de Jacob, d'Esaü et d'Edom [4] est une niaiserie [5]. Aussi notre docteur se trouve réduit à l'impossibilité de nous donner la plus petite raison contre cette raison. Si vous ne voulez pas qu'*Edom* désigne le *roux*, *Esav* le *poilu* et que *Iakob* vienne de *akeb*, talon, que ne donnez-vous des étymologies plus rationnelles? L'étymologie qu'attribue à ces noms notre texte, loin d'être niaise, *albern*, est exacte sous le rapport grammatical et si elle est justifiée en outre par ces habitudes populaires chez tous les peuples de tous les temps, qui, pour les noms, surnoms et sobriquets, s'alimentent de préférence de ce qui est singulier ou bizarre, quel moyen y a-t-il pour rendre suspectes les dérivations linguistiques de la Genèse?

[1] *Gen.*, xxv, 21.
[2] *Ibid.*, 22, 23.
[3] *Beiträge* etc., I, 118.
[4] *Gen.*, *ib.*, 25, 26.
[5] *Beiträge* etc., I, 119.

Le morceau qui termine le chapitre et qui nous dit qu'Esaü vendit à Jacob son droit d'aînesse pour un plat de lentilles est aussi traité de pure invention par la critique rationaliste. Si le droit d'aînesse, dit-elle par la bouche de de Wette, avait été alors un droit réel et reconnu, Esaü n'aurait pas pu en disposer si légèrement et sans le consentement de son père. Pourquoi non? Est-ce que le texte ne dit pas expressément qu'Esaü méprisait son droit d'aînesse [1]? Une chose qu'on dédaigne ou méprise, on s'en défait, s'il est possible, sans autres formalités. Etait-ce possible pour Esaü? Mais assurément; la race élue n'était pas encore un peuple, elle n'était pas encore sous le joug du code écrit. Il y avait des droits et des devoirs très-arrêtés, mais l'individu qui croyait pouvoir braver la seule autorité qui existait, l'autorité paternelle ou patriarcale, pouvait usurper les uns et s'affranchir des autres sans avoir à craindre la vindicte de la justice. Or Esaü était un homme de chasse et des champs [2], un véritable fils de l'indépendance du désert. On s'en aperçoit suffisamment à ses gestes et à son langage [3]. De tels hommes en font volontiers à leur tête et se souviennent peu du consentement d'autrui. Que ce consentement leur manque, comme il manqua à Esaü, puisque Isaac continua à le regarder comme son fils aîné malgré le marché qu'il avait fait; je dis que ce consentement leur manque, ils s'en passent. D'ailleurs Esaü pouvait d'autant moins recourir au consentement paternel pour ce qu'il lui plaisait de faire, que sa position par rapport à son père était celle d'un homme qui nourrit un autre homme [4]. Le père, par sa faiblesse pour le gibier, était comme dans la dépendance de son fils. Cette position était fausse; comment Esaü, le chasseur, n'en aurait-il pas abusé?

Ainsi on ne peut tirer aucun argument contre la vérité de notre récit de ce qu'Esaü ne recourut pas en cette occurrence à la permission ou au consentement de son père; on s'éton-

[1] *Gen.*, XXV., 34.
[2] V. 27.
[3] XXVII, 31, יַעֲקֹב אָבִי, 34, 41.
[4] XXVI, 28.

nerait s'il l'eût fait. Et quant au droit d'aînesse, pour en avoir le cœur net, pour savoir si c'était un droit réel et reconnu dans ces temps reculés, on n'a qu'à lire ce qu'au chap. XLIX, v. 3, Israël, c'est-à-dire Jacob, dit à Ruben, son premier né : « Ruben, tu es mon premier né... supérieur en dignité, supérieur en puissance. » Et devant qui Jacob constate-t-il ainsi le droit d'aînesse? Parle-t-il en secret ou à Ruben seul? Non, il parle devant tous ses enfants.

Je crois que nous pouvons passer au chap. XXVI.

Chapitre XI.

Si de Wette déclare que le traité que font entre eux Esaü et Jacob est une pure fiction, *grundlose Dichtung*, Bohlen veut que le ch XXVI ne soit qu'un embrouillage, *Verworrenheit* [1], et c'est par un sentiment identique sans doute que Hitzig signale comme une interpolation le passage qui renferme les v. 2-5 [2].

Examinons d'abord cette assertion de Hitzig. Pourquoi les v. 2 à 5 sont-ils une interpolation? — Parce que la marche de la narration est entravée par l'apparition de Jehovah dont parlent ces versets; — parce que le v. 1 ne dit point qu'Isaac avait l'intention d'aller en Egypte, intention que suppose le v. 2; — parce qu'il y a entre le v. 2 et le v. 3 un défaut de rapport dans la pensée; — parce que tout ce passage n'est pas là à sa place; — parce qu'il contient un fort anachronisme; — parce que le contenu en est identique avec ch. XXII, 15-18; — parce que... grâce! c'est assez. Respirez, et laissez-moi respirer. Si pour cette fois l'authenticité de notre texte ne succombe pas, il faut avouer qu'il a la vie plus dure qu'un... immortel.

Voyons, reprenons ces objections une à une.

1. La marche de la narration est entravée par l'apparition de Jehovah. — Voilà qui vous trompe.

Abstraction faite du but général que remplissent les révélations dans la Genèse, celle-ci est ici parfaitement à sa place,

[1] *Die Genesis* s. 265.

[2] *Begriff der Krit.*, s. 169 sq.

puisqu'elle se relie étroitement au sujet du chapitre. Il y a une famine dans le pays; Isaac va auprès d'Abimélech, à Gérare. Cette visite choque les sentiments de haute convenance de M. de Bohlen [1]. Comment un pâtre peut-il ainsi se rendre auprès d'un roi! Je soupçonne toutefois qu'Abimélech n'était pas un Louis XIV, ni Isaac un pâtre d'Auvergne. Toujours est-il que voilà Isaac sur le chemin de l'Egypte. On peut croire qu'il avait dessein d'y aller, puisque la famine était comme celle « qu'il y avait eu du temps d'Abraham [2], » et qu'Abraham s'y était soustrait en descendant en Egypte [3]. Ce qui avait si bien réussi au père, pourquoi le fils, dans des circonstances identiques, ne le tenterait-il pas à son tour? « Alors Dieu lui apparut, et lui dit : ne descends pas en » Egypte [4]. »

Franchement, vous êtes-vous déjà aperçu de quelque trace d'interpolation? Cependant nous y sommes en plein, selon Hitzig.

La suite de la révélation se rattache à son début. Pourquoi Jehovah ordonne-t-il à Isaac de rester dans le pays? Parce qu'il le gardera de la famine, qu'il le bénira, qu'il sera avec lui, que le pays lui appartiendra. Dieu transmet à Isaac toutes les promesses qu'il avait faites à Abraham, et par là cette révélation rattache notre chapitre à ceux qui précèdent, en même temps qu'il prépare la suite du récit; elle le rattache aux chapitres qui précèdent, parce qu'elle confirme l'élection d'Isaac que rapportent ces chapitres [5]; elle prépare la suite du récit, parce que c'est une prophétie, dont une partie s'accomplit déjà dans ce chapitre même, ainsi qu'on le voit par les v. 12, 29.

Vous semble-t-il toujours que le passage en question entrave la marche de la narration?

2. Le verset 2 suppose chez Isaac une intention que n'exprime pas le v. 1. — Il ne l'exprime pas en toutes lettres,

[1] *Die Genesis*, s. 265 sq.
[2] *Gen.*, XXVI, 1.
[3] *Ibid.*, XII, 10.
[4] XXVI, 2.
[5] V. XVII, 19, 21; XXI, 12; XXII, 16 s.

mais qu'importe, puisqu'il la donne à entendre. Isaac allant à Gérare, dans un temps de famine qui était comme celle du temps d'Abraham, s'avance dans la direction de l'Egypte. C'est à la critique rationaliste de prouver qu'il n'avait pas le dessein rationnel d'aller dans ce pays riche en blé comme l'avait fait son père, et lorsqu'elle aura accompli ce miracle de démonstration, l'argument d'interpolation qu'elle nous présente ici pourra se discuter. Jusque-là il reste absurde.

3. Le v. 2 présente avec le v. 3 un défaut de rapport dans la pensée. — Comment? — Parce que Dieu dit à Isaac, au v. 2 : « Demeure dans le pays que je t'indiquerai », et il lui dit, au v. 3 : « Reste comme étranger (ou séjourne) dans ce » pays (de Gérare). » Puisqu'Isaac doit rester dans le pays où il est déjà, le « demeure dans le pays que je t'indiquerai » est inutile; c'est évidemment une distraction de l'interpolateur. — L'argument prouve, non pas ce qu'il prétend prouver, mais la confusion qui règne dans l'intelligence de nos critiques. Quand Dieu dit à Isaac : « Demeure dans le pays » que je t'indiquerai », est-ce qu'Isaac savait déjà que cet ordre allait être suivi de celui de séjourner à Gérare? Nullement; le premier ordre laisse la question du séjour tout-à-fait indécise, n'étant donné que par rapport à l'intention qu'a Isaac d'aller dans un autre pays. C'est comme s'il y avait : ne va pas demeurer dans le pays de ton choix, mais demeure dans le pays que je t'indiquerai. Quel pays lui va-t-il indiquer? Nul, ne le sait, même le texte ne permet pas de le préjuger. Lors donc que Dieu désigne ensuite le pays, quoique ce pays soit celui où Isaac se trouve déjà, de quoi la critique se plaint-elle? Est ce que le « demeure dans le pays que je » t'indiquerai », exclurait par hasard le pays de Gérare? Vous ne pourriez l'affirmer. Donc, il n'y a rien à reprendre dans le rapport qu'ont entre eux ces deux passages; il est d'une justesse parfaite, et votre argument m'a l'air d'être une pure chicane.

4. Le passage n'est pas à sa place; c'est à l'endroit où est le v. 24 qu'il devrait être, parce que c'est là seulement que Dieu se manifeste à Isaac, comme le Dieu de son père Abraham, et que l'analogie avec la première vision d'Abraham, xv, 1,

et avec la première vision de Jacob, XXVIII, 13, démontre que c'est la vision du v. 24, qui est la première en date pour Isaac. — Voilà l'argument. Eh bien, j'en suis fâché pour la sagacité de M. Hitzig, mais cet argument est d'une nullité complète. Il est matériellement insoutenable, d'abord, parce que la vision d'Abraham, ch. XV, 1, n'est pas la première vision de ce patriarche, mais bien la 4e [1]; puis, parce que la 1re vision de Jacob n'est pas analogue à celle du v. 24, mais bien à celle des v. 2-5.

D'ailleurs, pourquoi la révélation des v. 2-5 serait-elle interpolée, parce que Dieu se désigne au v. 24 comme le Dieu d'Abraham? Est-ce qu'il ne le fait pas aussi au v. 3? Ou pourquoi la vision du v. 24 doit-elle primer celle des v. 2-5, parce que Dieu y dit en toutes lettres : Je suis le Dieu de ton père Abraham? Remarquez donc que ces deux visions ont chacune un caractère spécial, et qu'étant indépendante l'une de l'autre, c'est aussi avec raison qu'elles occupent une place distincte. Ce qui domine dans la vision 2-5, c'est le rapport national; ce qui est prépondérant dans celle du v. 24, c'est le rapport personnel [2]. Cette distinction reconnue, et il est facile de la reconnaître, relisez le chapitre, et dites si la marche historique des événements qui y sont racontés n'assigne pas à chacune de ces révélations la place qui lui convient. Si donc la première révélation est à sa place, elle n'est pas interpolée. C'est clair. — Oui, répond la critique, mais...

5. Ce passage contient un gros anachronisme, car il y a : « Abraham... a maintenu mes observances, lois, règlements » et doctrines. » — Et c'est là ce que vous appelez un gros anachronisme? En vérité! voilà qui est nouveau. Il n'y avait donc pas des lois, des règlements, des observances, des doctrines avant Moïse? Pourquoi ces termes ne peuvent-ils s'entendre que de la législation mosaïque? Qu'est-ce donc que l'institution du jour du repos [3]? En vertu de quoi Dieu punissait-il le péché [4]? En vertu de quoi les hommes invo-

[1] *Gen.*, XII, 1, 7; XIII, 14-17.
[2] Ranke, *Untersuch.*, I, 222.
[3] *Gen.*, II, 2, 3.
[4] *Ib.*, II, 16, 17; III, 3, 11, 14 seqq. — IV, 7 seqq.

quaient-ils le nom de Jehovah [1] ? En vertu de quoi Noé fut-il un homme droit et intègre et se conduisit avec Dieu [2] ? Qu'est-ce que c'est que l'alliance que Dieu établit avec Noé [3] ? En vertu de quoi la terre était-elle corrompue devant Dieu [4] ? Que veut dire le déluge? Que signifient ces paroles: « Je réclamerai » de la part de chaque homme la vie de l'homme son frère [5] ? » Qu'est-ce que cette transaction que Dieu établit entre lui et les créatures, à perpétuité [6] ? Et la circoncision [7] ? Est-ce que tout cela ne suppose pas des lois, des observances, des règlements, des doctrines? Pouvez-vous croire que Dieu ait créé l'homme, et puis qu'il lui ait tourné le dos? Et s'il ne l'a pas fait, comment ne pas reconnaître que de tout temps Dieu s'est révélé à l'homme pour l'élever à lui? Or, l'expression de la révélation, qu'est-ce, sinon des lois, règlements, observances et doctrines? Et de qui notre texte pouvait-il dire avec plus de vérité que d'Abraham, qu'il avait maintenu ces observances, lois, règlements et doctrines? De personne, apparemment; donc, votre anachronisme est un non-sens.

6. Enfin, dit-on, le passage 2-5 est une interpolation, parce que le contenu en est identique avec ch. XXII, 15-18, qui est une interpolation. Nous savons déjà que penser de cette prétendue interpolation du chap. XXII, et quant à l'identité du contenu des deux passages, notre critique y arrive par des zig-zags si prononcés, que ce qu'on y voit de plus clair, c'est que cette identité est très-obscure.

Après l'argument d'interpolation qui a réussi de la manière qu'on vient de le voir, la critique nous présente, par la bouche de Bohlen [8], un argument de contradiction qu'elle puise dans le v. 34. Ce verset nomme les deux femmes d'Esaü, l'une Judith, fille de Beeri, l'autre Basmath, fille d'Elon, tandis que le v. 2 du ch. XXXVI les nomme, l'une Aholibama,

[1] *Gen.*, IV, 16, 26.
[2] *Ib.*, VI, 9.
[3] *Ib.*, VI, 18.
[4] *Ib.*, VI., 11.
[5] *Ib.*, IX, 5.
[6] *Ib.*, 12.
[7] *Ib.*, XVII, 10-14.
[8] *Die Genesis*, s. 273.

fille d'Ana, fils de Tsibon, l'autre Ada, fille d'Elon. — On ne comprend vraiment pas que des hommes qui se disent savants puissent nous présenter des choses aussi simples comme des contradictions insolubles, *unauflösbare Widersprüche*. Est-ce que vous trouvez une contradiction en ce que Jacob s'appelle ailleurs Israël, Esaü Edom, Matania Sédecias [1]? Les orientaux, comme chacun sait, changent facilement de noms et ils en changent surtout à l'occasion d'événements qui font époque dans leur vie. Un de ces événements est le mariage; Chardin, qui connaissait bien l'Orient, nous le dit en toutes lettres dans son voyage en Perse [2]. Les femmes d'Esaü en avaient donc changé aussi, et ce qui prouve qu'elles en avaient changé à l'occasion de leur mariage, c'est que lorsqu'elles apparaissent sous le noms d'Aholibama et d'Ada, le texte nous les présente comme mères de famille, ce qu'il ne fait pas lorsqu'il les nomme Judith et Basmath. Judith et Basmath étaient leurs noms de filles.

Ainsi la diversité des noms des femmes d'Esaü, loin d'impliquer aucune contradiction, est au contraire une nouvelle preuve de la fidélité historique de notre récit. Mais, dit Hartmann [3], les deux versets 34, 35 ne sont qu'un remplissage; ils paraissent avoir précédé le v. 46 du ch. XXVII, qui, à son tour, était sans doute suivi du v, 8, 9 du ch. XXVIII. — Si cela était, c'est alors qu'on pourrait dire, et avec raison, qu'il n'y a pas d'unité dans notre texte; mais cela n'est pas : les v. 34, 35 sont parfaitement à leur place là où ils sont. L'ordre chronologique des événements ne permet pas de les placer ailleurs. En effet, remarquez que si les versets précités, qui relatent le mariage d'Esaü, devaient être placés avant le v. 46 du ch. XXVII, ce mariage aurait eu lieu au temps de la fuite de Jacob, ce qui est impossible, puisqu'Esaü se maria lorsqu'il

[1] IV *Reg.*, XXIV, 17.

[2] Tom. III, 55; IV, 308 s., éd. 1735. Voir un exemple curieux de la variété des noms d'un seul et même individu dans le Yaschar, col. 1262. Il s'agit de Moïse. Son père l'appelle *Héber*; sa mère, *Jécouthiel*; sa sœur, *Jared*; son frère, *Abi Zanoé*; son grand-père, *Abi Guedor*; sa bonne, *Abi Soucca*; le peuple d'Israël, *Séméia*. Moïse avait donc huit noms, sans cesser d'être Moïse.

[3] *Hist.-krit. Forsch.*, S. 182.

eut 40 ans (v. 34), et que la fuite de Jacob, d'après les calculs les plus exacts et suivant l'autorité de tous les chronologistes, eut lieu lorsque Jacob eut 77 ans [1], et Esaü par conséquent aussi.

L'argument de Hartmann contre l'unité du ch. XXVI va donc rejoindre dans leur néant les arguments de Bohlen et de Hitzig. Voyons maintenant celui de de Wette [2], relativement au nom de Beerseba. D'après ce critique, le nom de Beerseba reçoit dans ce chapitre une explication autre que celle qu'on lui donne au chap. XXI, d'où il suit que nous avons affaire ici à des auteurs différents. — Si le fait que vous signalez était vrai, — oui. Mais s'il est inventé?... Voyons.

Le v. 23 dit : « De là il (Isaac) monta à Beerscheba. » Le nom et la chose à laquelle Abraham l'avait attaché étaient donc connus d'Isaac. — Je ne vois pas que cette connaissance résulte du passage que vous venez de citer; c'est l'auteur qui nous donne ce nom. — Je le veux bien, si vous pouvez effacer ce qui précède : lisez. « Les Philistins bouchèrent et » remplirent de terre tous les puits que les esclaves de son » père avaient creusés du temps de son père Abraham... Isaac » creusa de nouveau les puits d'eau qu'on avait creusés du » temps de son père Abraham et que les Philistins avaient bou- » chés après la mort d'Abraham, *et il leur donna les mêmes* » *noms que leur avait donné son père* [3]. » Il reste donc établi qu'Isaac connaissait parfaitement Beerscheba, mais tout le monde n'était pas dans le même cas. Avec la disparition du puits, on avait oublié le fait dont il avait été le signe visible, de sorte que lorsqu'Isaac « l'appela Scheba [4], » c'est-à-dire qu'il lui rendit le nom que lui avait attribué Abraham, ce nom paraissait être nouveau, et l'auteur nous fait sentir cela avec cette perfection de style historique dont il a le secret. Or, le nom étant tombé dans l'oubli, Isaac ne pouvait pas le faire revivre de son propre chef, par un simple acte de sa

[1] Hengstenberg, *Beiträge* etc., III, 348 sq.
[2] *Beiträge* etc., II, 110.
[3] *Gen.*, XXVI, 15, 18.
[4] V. 33.

volonté : un nom n'était pas une chose morte ou abstraite alors ; il fallait, pour le faire ressusciter, pouvoir lui donner une signification vivante. C'est pourquoi il profita d'un événement analogue à celui dont son père avait pris occasion pour appeler ce puits Beerscheba, et il lui rendit ce nom le jour où il jura une alliance avec Abimélech [1].

Ainsi, on le voit, il ne s'agit pas ici d'une explication du nom de Beerseba, qui serait différente de celle du ch. xxi, il s'agit du renouvellement de ce nom. L'argument de de Wette était poussière et s'en est retourné en poussière. *Requiescat in pace !*

Cependant nous n'en avons pas fini encore avec ce chapitre. Il y a une locution qu'on rencontre aussi en beaucoup d'autres endroits de la Genèse et dont la critique des Hartmann et des Bohlen se fait une arme pour combattre l'authenticité de ce livre ; c'est la locution qui se trouve dans le v. 33 : « Il l'ap- » pela Scheba : c'est pourquoi la ville a été nommée Beers- » cheba jusqu'à ce jour. » Ce « jusqu'à ce jour עד היום הזה *ad haïom hazé* » choque nos critiques, parce qu'on le trouve aussi dans ce passage du Deutéronome : « Jaïr, fils de Ma- » nassé, prit toute la contrée d'Argob..., il les appela les (villes » du) Basan, d'après son nom Havoth (bourgs) Jaïr, « (nom » qu'ils ont) *jusqu'à ce jour* [2]. » Ce « jusqu'à ce jour, » dit la critique, ne peut avoir été mis là par la main du prétendu auteur du Pentateuque, puisque la mort de Moïse suivit de trop près la prise du Basan pour qu'il eût pu se servir de cette locution ; elle n'aurait pas eu de sens dans sa bouche, elle a donc été ajoutée par une main postérieure à Moïse, donc elle a pu l'être aussi partout ailleurs et d'autres passages ont pu l'être comme elle ; donc il y a des révisions et des interpolations, plusieurs rédactions en un mot ; donc le Pentateuque n'est pas authentique [3].

J'avoue que si la prémisse de ce raisonnement était vraie, il n'y aurait rien à objecter contre les conséquences qu'on en tire. S'il y a une seule interpolation dans le Pentateuque, il

[1] *Gen.*, xxvi., 31-33.
[2] *Deut.*, iii, 14.
[3] Hartmann, *Hist.-krit. Forschung.*, s. 691.

peut, il doit y en avoir plusieurs, il y en a nécessairement. Cela est si évident que je ne m'arrêterai pas à le démontrer.

Mais rassurons-nous, il n'y a pas d'interpolation dans le Pentateuque, le Pentateuque est authentique d'un bout à l'autre et dans toutes ses parties, et la locution qui doit servir dans la pensée de nos critiques, à ébranler l'authenticité du Livre, la raffermit plus que jamais.

Il est bien vrai pour que la locution précitée puisse être employée dans un récit historique, il faut qu'il y ait un certain temps d'écoulé entre le fait auquel elle se rapporte et le moment où l'auteur en parle comme d'une chose qui subsiste encore; mais il n'est point vrai que cet intervalle de temps doive être nécessairement long, ainsi que Bohlen le donne à entendre [1]. On peut tout de suite fournir une preuve sans réplique de l'exactitude de cette remarque. Ouvrez l'Evangile de S. Matthieu, au ch. xxvii, et lisez le verset 8. Chacun sait que S. Matthieu a écrit son Evangile peu de temps après les événements qu'il raconte et dont il a été le témoin oculaire [2].

Ainsi voilà déjà la critique convaincue de fausseté quant à la valeur générale de son assertion; voyons maintenant le cas particulier, celui dont il s'agit ici.

Qu'est-ce que nous dit ce v. 14 du ch. III, du Deutéronome? Que Jaïr prit le pays de Basan, dont le roi était Og, et qu'il attribua son nom aux villes ou bourgs (*havoth*) de ce pays. Quand fit-il cela? Peu de jours avant la mort de Moïse? Nullement, car voici qu'il est dit dans ce ch. III, v. 3-7 : « Jehovah » le livra (le roi d'Amori) entre *nos* mains, ainsi que Og, roi de » Basan, et tout son peuple; *nous* le battîmes au point de ne » pas lui laisser de reste. En ce temps *nous* prîmes toutes ses » villes; il n'y eut pas de villes que *nous* ne leur prissions; » soixante villes, toute la contrée d'Argob, le royaume d'Og à » Basan. Toutes ces villes, closes de hautes murailles, de portes » et de barres, outre les villes non murées, en très-grand nom- » bre. *Nous* les mîmes à l'interdit, comme *nous* avions fait à » Sihon, roi de Hesbon; mettant en interdit toute la ville,

[1] *Die Genesis Einleit.*, LXVIII.

[2] Haneberg, il est vrai, dit qu'il ne l'écrivit qu'entre 63 et 65 ap. J.-C. (*Gesch. d. Bibl. Off.*, II, 312)

» hommes, femmes et petits enfants. Et *nous* pillâmes pour *nous* » tout le bétail et le butin des villes. » Rapprochez maintenant de ce passage le v. 14 : « Jaïr, fils de Manassé, *prit* toute la con- » trée d'Argob... et il les appela d'après son nom, etc. » Que résulte-t-il de cette lecture, sinon que cette conquête fut l'œuvre de tout Israël [1], et que si Jaïr est nommé, c'est parce qu'elle se fit sous sa conduite immédiate, comme aussi sous celle de Machir. Nous insistons fortement sur cette conquête faite par tout Israël, parce qu'on pourrait nous objecter Nombres XXXII, et dire qu'elle eut lieu beaucoup plus tard et par le fait d'une fraction d'Israël seulement. Cela n'est pas, car en y regardant de près on voit qu'elle est faite déjà et qu'il s'agit dans ce chapitre de l'envoi en possession du pays que Jehovah a frappé « en face d'Israël assemblé. » Or donc, cette œuvre de conquête du Basan par tout Israël eut lieu *immédiatement après* celle du pays de Sihon, roi des Amorréens, attribuée aussi à tout Israël; entre les deux conquêtes, il ne se passa que le temps qu'il faut pour se retourner; c'est à la lettre. Lisez : « Sihon sortit contre *nous*, lui et » tout son peuple, pour le combat, à Jahtsa. Jehovah notre Dieu » le livra devant *nous; nous* le battîmes, lui et ses enfants et » tout son peuple... *Nous nous tournâmes*, et *nous* montâmes » par le chemin de Basan. Og, roi de Basan, sortit contre *nous*, » lui et tout son peuple, pour le combat, à Edréi... Jehovah » le livra entre *nos* mains... *Nous* le battîmes [2]. »

Ainsi la conquête du Basan eut lieu immédiatement après la conquête d'Amori, et les deux conquêtes précédèrent l'entrée d'Israël dans les plaines de Moab, vis-à-vis de Jericho [3], c'est-à-dire qu'elles eurent lieu cinq mois au moins avant la mort de Moïse. Cet espace de temps est suffisant pour justifier l'expression « jusqu'à ce jour, » car bien qu'il soit court en lui-même, il est long, si l'on considère tous les événements qui y sont arrivés, et dont le récit remplit les quatorze derniers chapitres des Nombres, XXII-XXXVI. Ces quelques mois valent des années, et si, suivant la remarque très-juste de

[1] V. ncore *Num.*, XXI, 34, 35.
[2] *Deut.*, II, 32, 33; III, 1, 3.
[3] *Num.*, XXI, 35; XXII, 1.

Hengstenberg [1], l'emploi du « jusqu'a ce jour » peut dans telles circonstances être plus à propos pour des faits arrivés depuis peu que pour d'autres qui se sont passés il y a des siècles, combien cela n'est-il pas applicable à l'usage que fait de cette locution le Deutéronome. Le Deutéronome, quoique intimement lié aux quatre livres qui le précèdent [2], forme cependant par son caractère récapitulatoire une œuvre particulière en ceci, qu'il exprime avec une grande netteté le rapport du présent à un passé qu'il considère comme définitivement clos et acquis à l'histoire. Il s'ensuit qu'il emploie indistinctement le « jusqu'à ce jour » pour des événements très-rapprochés et pour des événements très-éloignés, à peu près comme nous employons le *passé défini* pour un fait accompli depuis hier seulement, comme pour celui qui est accompli depuis des siècles.

Ainsi la locution « jusqu'à ce jour, » partout où nous la rencontrons dans le Pentateuque, n'est jamais pour nous une formule embarrassante ou importune *die lästige Formel* [3], comme Hartmann se l'imagine. Elle ne saurait en aucune manière prévaloir contre l'authenticité du Pentateuque dans l'esprit de quiconque sait lire et comprendre ce grand ouvrage.

Chapitre XII.

Le chapitre XXVII, qui nous montre Jacob supplantant réellement son frère, comme son attitude au sortir du sein maternel (il tenait son frère par la plante du pied) avait dû déjà le faire penser à Rebecca [4], le ch. XXVII est traité par de Wette de mythe et de fiction. Il le traite ainsi parce que, dit-il, il est impossible, *unmöglich*, qu'on ait pu regarder la bénédiction comme une loi tellement objective, que sa simple énonciation ait été considérée comme produisant un effet réel. Pourquoi impossible? L'histoire nous dit que tous les peuples ont toujours

[1] *Beiträge*, III, 326.
[2] Nous avons déjà publié cette démonstration.
[3] Hartmann, *Hist. krit. Forschungen*, s. 689.
[4] Cf. *Gen.*, XXV, 23; XXVII, 13.

attaché un effet réel à la bénédiction aussi bien qu'à la malédiction. Il est vrai que les peuples païens ont attaché de préférence cet effet à la malédiction. Cela se conçoit; ils étaient adonnés à la superstition, à la religion de la peur et du mal. La race d'Abraham, nos critiques sont forcés d'en convenir, avait de Dieu une idée tout autrement élevée que les autres peuples. Puisque Dieu était pour elle Jéhovah, l'Etre par excellence, comment la bénédiction, la manifestation de cet Etre par excellence, n'aurait-elle pas été considérée comme toute excellente, comme suprêmement efficace, et, par conséquent, comme très-réelle? Or la bénédiction paternelle dérive directement de la bénédiction de Dieu, et ainsi le caractère de la religion de la famille d'Abraham nous prouve invinciblement qu'il n'y a pas de fiction ici quand Isaac, Rebecca, Jacob et Esaü attribuent un effet corporel à la bénédiction et qu'ils lui donnent la force et l'énergie d'une loi positive : « Je » l'ai béni, et il restera aussi béni [1]. » Ce mot d'Isaac dit tout. »

Battu sur ce terrain, notre critique cependant ne se rebute pas. Les bénédictions (v. 29, 40), sont inventées, dit-il, parce qu'elles ont une tendance politique, savoir le rapport des deux peuples, Israël et Edom, tel qu'il ne se montre de fait qu'au temps du roi Joram [2] : donc c'est un mythe. S'il fallait appliquer de pareils principes à la Genèse, dans quel temps mettrions-nous donc la rédaction des passages où il est dit que toutes les nations de la terre seront bénies en Abraham? Après notre ère, probablement.

Les bénédictions prophétiques d'Isaac sont tout simplement la conséquence des promesses de Dieu à Abraham, et la bénédiction que reçoit Jacob ne se rapporte pas à un fait isolé de l'histoire d'Edom et d'Israël : son caractère est universel, elle embrasse toute l'histoire de la théocratie dans sa signification la plus profonde, suivant laquelle la postérité d'Abraham, les enfants du vrai Dieu posséderont la porte de leurs ennemis [3]. Si cette bénédiction s'est accomplie dans l'histoire, que devient le caractère mythique que lui attribue de Wette?

[1] *Gen.*, XXVII, 33.
[2] IV *Reg.*, VIII, 20 seqq.
[3] *Gen.*, XXII, 17; XXVII, 29.

D'ailleurs, pour un homme non prévenu, la plus simple réflexion suffit pour affirmer l'authenticité de ce récit dans toutes ses parties. S'il était forgé dans un temps postérieur, pour un but d'ambition nationale, par conséquent, comment l'auteur aurait-il osé présenter les patriarches Isaac et Jacob sous un jour aussi peu favorable pour leur caractère qu'il le fait dans ce chapitre et ailleurs? Voilà un père qui se laisse duper par son fils, et un fils qui ne craint pas de tromper son vieux père; et le père, lorsqu'il reconnaît qu'il a été joué, loin de trouver en lui-même assez d'énergie pour châtier l'injure faite à son autorité, se contente de dire à la victime de cette duperie : « Ton frère est venu » avec ruse et a surpris ta bénédiction (v. 35). » On s'attend à ce qu'il va changer cette bénédiction en malédiction, ou du moins la révoquer; point. Il met le comble à sa faiblesse en la confirmant au ravisseur, comme s'il la lui avait librement donnée, et il la lui confirme comme s'il était absolument hors de son pouvoir de faire autrement; bien plus il le bénit de nouveau. Isaac dit à Esaü : « L'ayant institué ton seigneur, lui » ayant donné tous ses frères pour serviteurs, l'ayant pourvu » de blé et de vin, va donc, mon fils, que puis-je faire pour » toi (v. 37). Je l'ai béni et il restera aussi béni (v. 33). Isaac » appela Jacob et il le bénit[1]. »

Une telle conduite, il ne tombe pas sous le bon sens de la présenter comme une invention. Ce n'est pas comme cela qu'on invente, surtout quand on écrit dans un but d'ambition nationale. Le récit a donc une autre source et une autre tendance, et cette source et cette tendance qui sont si visibles qu'elles nous crèvent les yeux, je les donne à deviner en mille à ceux qui de parti pris contestent tout. Ils les reconnaîtraient pourtant du coup, s'ils voulaient arrêter leur pensée sur cette parole du texte : ויחרד יצחק חרדה גדלה עד־מאד, alors « Isaac fut violemment agité d'une grande frayeur[2]. »

Si maintenant nous considérons ce chapitre sous le rapport des noms de Dieu, nous y voyons d'abord celui de Jéhovah. Isaac qui va trembler de frayeur quand il apprendra qu'il a béni Jacob à la place d'Esaü, parce que cela lui est une révé-

[1] *Genèse*, XXVIII, 1.
[2] *Ibid.*, XXVII, 33.

lation soudaine qu'il est sous la main de l'Eternel, qui dispose de lui contre le penchant de son cœur et contre l'ordre de la nature, Isaac annonce à Esaü qu'il va le bénir. Comme la bénédiction se reliait, dans sa foi, aux promesses que Jéhovah avait faites à la race d'Abraham, il devait la donner avec le nom de Jéhovah, « devant Jéhovah », dit Rebecca, parce qu'elle a l'intelligence de la chose. Mais, dira-t on, Isaac ne bénit pas au nom de Jéhovah, il bénit au nom d'Elohim. Pas tout à fait, car il emploie l'article et dit : Haelohim האלהים, le Dieu *défini*, et comme il vient de nommer Jéhovah dans le préambule de la bénédiction (v. 27, 28), Haelohim est identique au composé Jévovah-Elohim du ch. II.

L'unité du chapitre est donc inattaquable sous le rapport des noms de Dieu, et l'argument qui tend à déplacer le v. 46 pour le réunir aux v. 34, 35 du ch. XXVI, comme nous l'avons déjà dit, ne saurait être non plus invoqué contre elle. Ce verset est ici parfaitement à sa place, parce qu'il se rattache intimement au verset suivant, qui est le premier du ch. XXVIII. En effet, la plainte de Rebecca contre les femmes cananéennes d'Esaü est évidemment un des grands motifs de l'ordre qu'Isaac donne à Jacob de ne point épouser une femme des filles de Canaan.

Mais, dit Staehelin [1], le ch. XXVIII, du v. 1 au v. 9, ne peut pas se rattacher au ch. XXVII, puisque c'est un morceau élohiste d'un caractère tout différent d'ailleurs, en ce que, comme aussi les autres morceaux élohistes, il ne dit point que Jacob ait pris la *fuite* devant son frère; cette circonstance et le motif qui la fait naître, la haine d'Esaü contre Jacob appartiennent aux morceaux jéhovistes. — Rien n'est plus faux, car, ainsi que le dit Ranke [2], les v. 1 et 7 du ch. XXXV se présentent aussitôt pour démentir cette assertion. En effet, on y lit : « *Elohim* dit à Jacob : Lève-toi, monte vers Bethel et de-» meures-y; dresse là un autel au Dieu (*El*) qui t'a apparu *lors-*» *que tu fuyais ton frère Esaü*... Il y bâtit un autel et appela » l'endroit Dieu (*El*) à Béthel; « car là *Elohim* lui avait apparu » *lors de sa fuite devant son frère.* »

[1] *Krit. Untersuch. der Genesis*, 72 sq.
[2] *Untersuch. ueber d. Pent.*, I, 227.

Frappé de ce démenti, que fait le critique rationaliste? Vous pensez qu'il va avouer son erreur? Que vous connaissez peu les savants d'une certaine école. Staehelin nie donc bravement que ces passages soient de l'auteur de la Genèse; c'est un autre, l'auteur définitif, qui les y a placés.

Nous ne voulons pas que M. Staehelin jouisse d'une affirmation d'aussi mauvais aloi, et d'un revers nous allons le coucher tout de son long au pied de la vérité. Si la fuite de Jacob devant Esaü est étrangère aux morceaux qui emploient le mot Elohim, il s'ensuit que la réconcilation des deux frères leur est également étrangère. N'ayant touché mot de l'inimitié des deux frères, ils ne peuvent naturellement pas raconter leur réconciliation. Cela est manifeste; — et voici ce qui est avéré. Le chapitre qui raconte la réconciliation des deux frères, le ch. XXXIII, emploie *exclusivement* le nom d'Elohim. — Ce bon M. Staehelin! qu'allait-il faire dans cette galère!

Non, les v. 1 à 9 du c. XXVIII ne forment point un morceau à part, sans connexion avec ce qui précède et avec ce qui suit; ils s'y rattachent étroitement. Par le v. 1, ce chapitre, comme nous l'avons déjà fait voir, continue le dernier verset du ch. XXVII auquel il se rattache en outre directement par le v. 7. En effet, ce v. 7 nous dit que l'ordre du départ est donné non-seulement par Isaac mais aussi par Rebecca, circonstance qui est énoncée par le v. 43 du chapitre précédent. Quant aux noms de Dieu, El Schaddaï et Elohim, dont Isaac fait usage dans la bénédiction qu'il donne à Jacob avant son départ, loin de porter atteinte à cette unité, l'établissent au contraire d'une manière indestructible. S'il fallait *Jehovah* et *Haélohim* dans la grande et solennelle bénédiction du chap. XXVII, ces noms auraient paru bien emphatiques dans une bénédiction du caractère de celle des v. 3 et 4 du ch. XXVIII. Celle-ci n'occupe évidemment qu'un rang secondaire; c'est une bénédiction occasionnelle provoquée par l'incident du voyage; les noms de *El Schaddaï* et *Elohim* y suffisent. Mais si elle est distincte de la première, elle n'en est pas séparée; elle lui est subordonnée, elle la suppose et en émane. N'est-il pas vrai, en effet, que le *El Schaddaï... Elohim* qui doit donner à Jacob le pays de son pèlerinage, reporte instantanément la pensée à *Haélo-*

him qui fera que les peuples le servent et que les nations se prosternent devant lui? Et ce Haélohim qui opérera de telles merveilles n'est-il pas identique à Celui qui dit à Jacob : « Moi, » *Jehovah* (*ani Jehovah*), l'Elohim de ton père Abraham et » l'Elohim d'Isaac; la terre sur laquelle tu es couché, je la don- » nerai à toi et à ta postérité[1]? » Il me semble qu'il suffit de poser ces questions pour les résoudre dans le sens de l'absolue unité des textes dont il s'agit ici, et, vraiment, je croirais faire injure à l'intelligence du lecteur en insistant davantage.

Cependant il peut sembler à plusieurs que l'emploi des noms de Dieu dans ce chapitre XXVIII laisse place encore à quelques difficultés, et comme nous ne voulons pas avoir l'air d'en esquiver aucune, nous allons les examiner.

Dans le récit du songe de Jacob, songe que De Wette trouve trop *philosophique* pour qu'il ne doive pas être attribué à un poète, *Dichter*, des temps postérieurs, tandis que Hartmann, le champion du culte *épuré* de Dieu, le trouve *indigne*, *unwürdig* (que ces messieurs s'arrangent de l'indignité de leur philosophie), dans ce récit les anges d'*Elohim* (*malaké Elohim*) montent et descendent l'échelle. Sans doute, car les anges ne pouvaient être considérés ici que dans leur qualité générale de messagers du *Ciel*, comme des êtres qui font la correspondance entre le ciel et la terre. Mais quand l'auteur vient à l'application spéciale du songe, au rapport qu'il a avec Jacob fils d'Isaac, fils d'Abraham, la famille élue, et qu'il s'agit de préciser ce rapport par les propres *paroles* de Dieu, alors c'est *Jehovah* qui paraît, le Dieu personnel et révélé. Le mot Elohim aurait été un contre-sens, et c'est pourquoi Jacob s'écrie en se réveillant : « Vraiment, *Jehovah* est en ce lieu (v. 16).

S'il en est ainsi, dira-t-on, pourquoi alors Jacob dit-il peu après : « C'est ici la maison d'Elohim[2] (*Beth-Elohim*)? — Parce qu'« il nomma ce lieu *Beth-El*. » — Mais pourquoi ne le nomma-t-il pas Beth-Jehovah? — C'est pour le coup que nous aurions un anachronisme des mieux articulés et que l'authenticité du texte serait une chimère. Maison de Jehovah! Y

[1] *Genèse*, XXVIII, 13.
[2] *Genèse*, XXVIII, 17.

pensez-vous? La maison de Jehovah n'était pas encore prête à être bâtie; entre la maison d'Elohim et la maison de Jehovah, il y a des siècles. Au fond, cependant, ces deux maisons forment une seule et unique maison, la maison d'Elohim est la maison de Jehovah, et c'est pourquoi Jacob au lieu de dire : « C'est ici la maison d'Elohim, » aurait pu dire : c'est ici la maison de Jehovah, si ce terme n'était exclusif et ne s'appliquait à une maison spéciale, à une maison unique, le tabernacle, le temple.

Par cet exemple comme par mille autres, on voit avec quelle intelligence tout se coordonne dans la Genèse, et ce n'est pas là une des moindres preuves de l'identité de son auteur et de l'authenticité du texte, par conséquent.

Une dernière difficulté et qui à première lecture paraît être fort embarrassante est contenu dans le passage que voici : « Si *Elohim* est avec moi et qu'il me garde dans le voyage que je fais, qu'il me donne du pain à manger et des habits pour me vêtir; que je retourne en paix à la maison de mon père : *Jehovah* sera mon Dieu, et la pierre que j'ai dressée pour monument sera une maison d'Elohim, et je donnerai la dîme de tout ce que tu me donneras (v. 20-22). La difficulté de justifier ici l'emploi des noms de Dieu vient en grande partie, comme l'a fait voir Hengstenberg[1], de la traduction inexacte en ce qu'on commence l'apodose à « Jehovah sera, » tandis qu'elle commence réellement à « la pierre que j'ai dressée. » La différence des temps verbaux exige qu'elle commence à « la pierre que, etc., » et il faut lire : Si Elohim est avec moi... que je retourne en paix à la maison de mon père et si Jehovah m'*est* (הָיָה) un Dieu : alors la pierre que j'ai dressée pour monument *sera* (יִהְיֶה) une maison d'Elohim et je *donnerai* (אֲעַשְּׂרֶנּוּ) la dîme, etc. » — Outre la raison grammaticale, il y a encore une autre raison qui exige cette rectification. Jehovah avait dit à Jacob : « Je suis Jehovah, le Dieu de ton père Abraham et le Dieu d'Isaac (v. 13). » Jacob ne pouvait donc pas dire ici : « Jehovah *sera* mon Dieu, » comme s'il s'était agi pour lui d'un choix à faire; mais il pouvait dire : « Si Jehovah m'*est* un

[1] *Beiträge* etc., II, 370.

Dieu (לֵאלֹהִים) [1], » comme il l'a été pour Abraham et pour Isaac, « alors la pierre, etc. »

Eclairé par cette rectification, le *Elohim* du v. 20, qui paraît d'abord si étrange, s'explique. C'est une sorte de parallélisme. Le « si Jehovah m'est Elohim (לֵאלֹהִים) » nous dit que ce qui précède est équivalent à « si Elohim m'est Jehovah. » Les deux termes s'appellent. C'est comme si Jacob disait : Si Elohim accomplit ce qu'il vient de me promettre, s'il me ramène à la maison de mon père, c'est un signe qu'il est le Dieu de mes pères, Jehovah ; et si Jehovah est cet Elohim, c'est une preuve qu'il est mon Dieu לִי לֵאלֹהִים [2]; alors la pierre que j'ai dressée deviendra une maison d'Elohim.

Ainsi l'unité du ch. XXVIII et son rapport d'unité avec l'ensemble de la Genèse, de quelque côté qu'on les attaque, restent choses inattaquables, et ces preuves d'authenticité sont corroborées encore par d'autres, par celles qui ressortent des v. 18 et 19 : « Jacob se leva de bon matin, prit la pierre qu'il avait placée sous sa tête, la dressa pour monument, et versa de l'huile sur le sommet. Il nomma ce lieu Bethel, au lieu de Lous, qui fut d'abord le nom de la ville. »

Vater [3] voit dans ce dernier passage un anachronisme; il conteste l'antiquité du nom de Bethel, en se fondant sur Josué, XVIII, 13. C'est tout à fait à tort; car que dit ce passage? Il dit : « De là, la limite se dirigeait vers Lous... c'est Bethel : » Peut-on conclure de ce que Bethel était encore connu sous le nom de Lous au temps de Josué, que le nom de Bethel ne date pas du temps de Jacob? Une telle conclusion serait plus que hardie.

Dans l'origine, la ville de Lous n'était pas Bethel proprement dit; Bethel était « l'endroit où Dieu... avait parlé » à Jacob [4]. La montagne de Bethel n'était donc pas identique avec la ville de Lous, elle était près de là, ainsi qu'on le voit clairement par ce passage de Josué : « S'étendant de Bethel à Lous [5]. » Mais ce qu'on voit non moins clairement, c'est que ce nom de

[1] Cf., XVII, 7, 8.
[2] V. 23, cf. XVII, 7, 8.
[3] *Ouv. cit.*, p. 632.
[4] *Gen.*, XXXV, 15.
[5] *Ibid.*, XVI, 2.

Bethel, appliqué principalement à un lieu sacré près de Lous, fut étendu à la ville de Lous, et cela non pas à une époque postérieure à Moïse, mais au temps de Jacob, et qui plus est par le patriarche lui-même. Lisez : « Il nomma ce lieu Bethel, au lieu de Lous, qui fut d'abord le nom de la ville[1]. » Ainsi il y eut dès ce temps reculé un endroit nommé Bethel, qui se réduisait à la place où Jacob « passa la nuit... une des pierres de cet endroit... sous sa tête (v. 11), et où il consacra cette pierre qui » sera Beth-el (ohim) la maison de Dieu (v. 18, 22) ; puis, une ville, nommée Lous, que Jacob appelle Bethel par extension du nom de l'endroit où Dieu lui avait apparu.

Rien n'est plus clair ; la vérité historique de l'antiquité du nom de la ville de Bethel se dégage toute seule du simple rapprochement des textes, et nous pourrions en rester là. Cependant quelques remarques encore ne seront pas inutiles.

Le nom de Lous subsista concurremment avec le nom de Bethel, tant qu'Israël n'eût pas conquis la ville[2], ce qui arriva avant la mort de Josué. Alors le nom de Lous disparut. Pourquoi ? Parce que c'était le nom indigène de la ville ? Non, car nous ne voyons nulle part que le changement de nom des villes ait été la conséquence de la conquête du pays de Chanaan. Il y avait donc une autre raison. Était-ce parce que tous les habitants de Lous avaient été passés au fil du glaive (v. 25) ? Il y a des exemples dans l'histoire qui nous montrent que le nom d'une ville a été changé par suite de la destruction de ses habitants ; le lecteur a déjà nommé Jérusalem dont le nom fut converti en Ælia Capitolina. Oui, mais ces exemples ne sont pas applicables au cas qui nous occupe ; il n'y a pas ici de changement de nom proprement dit. Le nom de Lous disparaît de lui-même ; il ne se trouve plus personne qui s'intéresse à sa conservation. Cela paraît étrange, un nom si ancien.

En effet, cela serait plus qu'étrange, cela serait inexplicable, si le nom de Bethel n'avait offert des souvenirs historiques du plus haut intérêt pour les nouveaux habitants de la ville. Il avait donc des racines dans le passé. A quel autre titre aurait-

[1] *Gen.*, XXVIII, 19.
[2] *Jud.*, I, 22 seqq.

il pu effacer le nom de Lous? Évidemment le nom de Bethel devait être *ab antiquo* le nom israélite de la ville. Comment ce nom se serait-il trouvé soudain sur toutes les lèvres, si Israël n'avait pas connu par son histoire que c'était en cet endroit que Jehovah avait apparu à Jacob? Que c'était là qu'il avait changé son nom en Israël et qu'il l'avait béni, lui et sa postérité[1]. Comment Israël aurait-il choisi Bethel pour y placer le sanctuaire national[2], s'il n'avait attribué à ce lieu une sainteté fondée sur des événements historiques? C'est ce que montre du reste le récit des chap. XX et XXI des Juges. Le souvenir du fait de la Genèse y est évident. « Le peuple vint à Bethel; ils y restèrent jusqu'au soir devant Haélohim; ils élevèrent la voix et pleurèrent amèrement. Et ils dirent : Pourquoi, Jehovah, Dieu d'Israël, cela est-il arrivé en Israël qu'une tribu entière manque aujourd'hui en Israël[3]! » Que veut dire cette plainte du peuple devant *Haélohim* à Bethel, sinon qu'il s'aperçoit de la triste contradiction qu'il y a entre l'état présent d'Israël et celui que *Jehovah* promit jadis à Jacob en ce même endroit[4]?

Je crois qu'il nous est permis maintenant de regarder la question de l'antiquité du nom de Bethel comme entièrement résolue, et d'affirmer de nouveau qu'il date du temps où le place l'auteur de la Genèse, du temps de Jacob.

Une dernière preuve de la vérité historique de notre chapitre est celle qui résulte du v. 18, où il est dit que Jacob dressa une pierre pour monument (מצבה) et qu'il versa de l'huile sur elle en signe de consécration religieuse[5]. Le récit de cette action garantit invinciblement l'authenticité du chapitre; il ne pourrait s'y trouver si la Genèse était un ouvrage apocryphe, puisqu'ériger des stèles était considéré en Israël comme un acte d'idolâtrie bien caractérisé. « Brise leurs stèles (מצבת)... et ne t'élève pas de stèle (מצבה) », tel est l'ordre constant de la loi[6]. Présenter un patriarche comme ayant pra-

[1] *Genèse*, XXVIII, 13, 14; *Gen.*, XXXV, 11, 12.
[2] *Jud.*, XX, 18, 26.
[3] *Jud.*, XXI, 2, 3.
[4] *Gen.*, XXVIII, 14; XXXV, 11. V. Hengstenberg, *Beitrage* etc., III, 47.
[5] Cf., c. XXXV, 14.
[6] *Ex.*, XXIII, 24; XXXIV, 13; *Lev.*, XXVI, 1; *Deut.*, XII, 3; XVI, 22.

tiqué un rite idolâtre, n'était certes pas le moyen pour accréditer la Genèse, et dire une telle chose c'eût été pour un auteur, autre que le véritable, un insigne acte de folie. Mais le véritable auteur pouvait le dire. Pourquoi? Parce qu'il écrivait l'histoire. C'est la vertu de la vérité qu'elle met toute chose à sa place, et les esprits de bonne foi la reconnaissent à ce signe. Le véritable auteur pouvait donc raconter cet acte du patriarche sans craindre que la postérité regardât Jacob comme un idolâtre. Mais, encore un coup, lui seul avait le secret pour opérer ce prodige.

Chapitre XIII.

Les chap. XXIX, XXX et XXXI, si frappants de vérité historique dans les tableaux qu'ils nous donnent des mœurs de ce temps patriarcal, embarrassent beaucoup la critique rationaliste. Elle ne sait comment concilier leur unité qui est évidente et que Vater avoue [1] avec l'emploi alternatif qu'on y remarque des noms de Dieu. La chose n'est pourtant pas si difficile. Voyons d'abord le ch. XXIX.

Nous y trouvons le nom de Jéhovah à l'occasion de la naissance des quatre premiers fils de Lia (v. 31-35). Cela doit être, puisque le rapport de Lia avec Rachel était de telle nature que Lia devait voir dans sa fécondité un événement qui la vengeait de la haine qu'elle endurait de son entourage (v. 31). Dès lors son langage devait se ressentir de l'état de son âme, elle devait faire intervenir le nom de Jéhovah, le Dieu personnel et vivant, le vengeur de l'injustice. Mais ensuite, et à mesure que les rapports hostiles s'affaiblirent, la conscience religieuse de la présence de Jéhovah dut s'affaiblir aussi, de sorte que les naissances de ses 5e et 6e fils rentrèrent purement et simplement pour elle dans l'attribution de la Providence; elles sont donc mentionnées avec le nom d'Elohim [2]. Le langage d'Ève, à l'occasion des naissances de Caïn et de Seth, nous a présenté cette même différence:

[1] *Commentar üb. den Pent.*, III, 724.

[2] *Genèse*, XXX, 17-20; cf., c. IV, 1, 25.

Quant à Rachel, il ne pouvait lui venir à l'idée d'avoir recours à Jéhovah, elle qui portait envie à sa sœur [1]. Avec des dispositions pareilles, avec une conscience troublée par de vives passions, elle devait craindre de prononcer le nom redoutable de Jéhovah, et ce n'est que lorsqu'elle croit que Dieu l'a regardée dans sa miséricorde en lui donnant un fils, qu'elle ose le faire et espérer qu'il continuera à lui être favorable (v. 23, 24). Pour l'auteur, il suit les dispositions intérieures des deux sœurs ; il dit Jéhovah ou Elohim, selon que l'exigent ces données objectives. Le seul endroit où le nom d'Elohim pourrait paraître singulier, c'est lorsque Jacob dit : « Suis-je à la place d'Elohim qui t'a refusé des enfants [2] ? » On s'attendait à lire Jéhovah, puisque Jacob devait avoir la conscience que ses fils, comme pères d'une postérité bénie, étaient un don de Jéhovah. Mais toute perplexité disparaît quand on lit ce qui précède. Rachel dit à Jacob : « Donne-moi des enfants. » A cela Jacob répond : Suis-je Elohim ? Le mot est juste, car il fait ressortir l'exigence de Rachel qui oublie la distance qu'il y a entre le pouvoir *humain* et la puissance *divine*.

Le nom de Jehovah dans la bouche de Laban (v. 27) trouve son explication dans ce que nous avons dit déjà à l'occasion du même fait, relaté au ch. XXIV, 31, 50.

Dans le chap. XXXI c'est *Jéhovah* qui dit à Jacob de retourner au pays de ses pères et qui lui promet de veiller sur lui. C'est en effet *Jéhovah* sous la protection duquel il y était allé [3]. Mais ensuite Jacob, en parlant à ses femmes, se sert toujours du mot Elohim. Il semblerait que l'emploi de ce nom manque quelquefois de justesse, surtout dans le v. 11 (13), où Jacob dit que c'est l'ange d'Elohim qui lui a ordonné de retourner au pays, tandis que cet ordre, d'après le v. 3, est venu de Jéhovah. Mais il ne faut pas perdre de vue la qualité des personnes avec qui Jacob fait la conversation. Il est vrai que le nom de Jéhovah, comme nous l'avons vu, n'était pas inconnu aux femmes de Jacob, cependant leur conscience religieuse

[1] *Genèse*, XXX, 1.
[2] *Ibid.*, XXX, 2.
[3] *Ibid.*, XXVIII, 15.

(ainsi que le dit Hengstenberg), ne les élevait vers lui que dans des moments solennels; habituellement elles ne le connaissaient que comme Elohim. Eh bien, Jacob se met à leur portée, comme aussi à celle de Laban, dans le v. 42. On peut dire que Dieu même observe cette condescendance; il apparaît à Laban comme Elohim (v. 24), tandis que ses paroles, qui se rapportent au voyage de Jacob, montrent qu'il parle en sa qualité de Jéhovah. Cependant Laban se sert du nom de Jéhovah en disant à Jacob : « Que Jéhovah voie entre moi et toi, lorsque nous nous serons l'un l'autre perdus de vue » (v. 49). Sans doute, car Laban sait fort bien que le nom de ses dieux (v. 30), les Teraphim (v. 19), n'aurait fait aucune impression sur Jacob, et il lui importait de produire une forte impression sur son gendre. Qu'immédiatement après (v. 50) il emploie le nom d'Elohim, cela ne saurait surprendre, car *Elohim*, Dieu, est ici par opposition à *isch*, l'homme.

L'emploi des noms de Dieu n'offrant donc pas la plus petite brèche pour entamer l'unité de ces chapitres, la critique rationaliste ne pouvant se résoudre à le reconnaître, cherche, pour s'en dispenser, midi à quatorze heures. Il y a, dit-elle, deux étymologies différentes du nom de Joseph; donc le morceau 1 à 23 du ch. xxx est un document différent de celui du reste du chapitre. Les versets qui servent d'argument, les voici : « Elle (Rachel) conçut et enfanta un fils; elle dit : Elohim a enlevé mon opprobre. Elle l'appela Joseph, en disant : Jéhovah me donnera encore un fils. » Ainsi, suivant le v. 23, le nom de Joseph (יוסף) est dérivé de la racine אסף *ôter, enlever;* suivant le v. 24, de la racine יסף *ajouter*. Est-ce qu'il y a là une raison contre l'unité du chapitre? Non, certes; car ces deux racines sont congénères et on peut les considérer comme un seul et même verbe[1]. Cela résulte en outre de leur signification, puisque אסף a aussi bien le sens de *joindre* que d'*enlever;* c'est même son sens premier et principal. La chose s'explique aisément, et on s'en assurera pour peu qu'on veuille réfléchir à ces paroles de Rachel : « Dieu a enlevé mon opprobre. — Dieu me donnera encore un fils. » Les deux significations se confondent dans le sens philosophique en une seule et même

[1] Haevernick, *Handbuch der h.-kr. Einl.*, I, II, 223.

signification, comme les sentiments, que ces mots expriment, se confondaient dans le cœur de Rachel en un seul et même sentiment, le sentiment de la grâce de Dieu qui est le *don* par excellence, soit qu'il *ôte*, soit qu'il *ajoute*. Loin donc d'appartenir à deux documents différents et de scinder le chap. XXX, ces deux versets en sont au contraire le lien le plus solide, et une des preuves les plus fortes, les plus positives de son unité.

Et c'est en vain que, pour rendre suspecte l'authenticité de ces chapitres, de Wette se rejette sur les autres allusions étymologiques qu'ils contiennent en grand nombre et qu'il dit : « Les étymologies des noms des fils de Jacob sont *en partie* très-forcées — *sehr gezwungen* — et, certainement, *toutes* sont inventées [1]. » Ce qui est certainement très-forcé, c'est cette conclusion. De Wette prouve-t il au moins *en partie* ce qu'il avance pour le *tout*? Nullement, il ne cite qu'un seul exemple, et son malheur veut que par cet exemple il prouve précisément ce qu'il conteste, la solide authenticité du texte. En effet, en disant que le mot רְאוּבֵן s'expliquerait plus naturellement par « regardez (ראו) le fils, » il abonde dans le sens du texte, qui dit [2] : « Elle l'appela Reouben, car, dit-elle, c'est que Jehovah *a vu* (ראה) ma peine, » et la preuve : voyez le fils (*reou-ben*) qu'il m'a donné.

Maintenant, pour ce qui est de la vérité historique de la narration même, elle saute tellement aux yeux qu'il suffit d'une simple lecture pour en acquérir la certitude la plus entière. Un auteur préoccupé du soin de la gloire nationale d'Israël, un faiseur d'histoire, par conséquent, n'aurait certes pas raconté tout ce que nous lisons dans ce chapitre, et la preuve c'est que Josèphe le regarde d'assez mauvais œil [3]. Comment, en effet, les Juifs n'auraient-ils pas été mécontents de voir que plusieurs de leurs patriarches étaient le fruit du concubinage? Mais l'auteur de le Genèse ne songeait pas au « qu'en » dira-t-on? » Ce qu'il lui importait de faire connaître c'était la part de Dieu dans l'éducation de la race élue, qui, pour être élue, n'était pas impeccable.

Passons au chap. XXXII.

[1] *Beiträge* s. 128.
[2] *Genèse*, XXIX, 32.
[3] Josèphe, *Antiq. Jud.*, I, 19.

La critique adverse ne comprend rien à ce chapitre; elle en fait donc un mythe, ou, comme dit Hartmann, une imagination de la folie humaine, *eine Erfindung menschlichen Aberwitzes*.

Cependant il ne saurait y avoir une narration qui présente de plus forts motifs de crédibilité que celle-ci. Jacob retourne dans son pays; il doit craindre la rencontre d'Esaü qui avait dessein de le tuer[1]. Mais Dieu veille sur son élu[2]; Jacob le sait[3]. Il peut donc s'attendre à ce que Dieu lui manifeste la manière dont il doit se conduire avec Esaü. Lors donc qu'il rencontre des *messagers* célestes, des anges d'Elohim, *malaké Elohim* (v. 1), ce lui est un trait de lumière. Il se conforme à l'indication, et après qu'il a établi son camp à la station des anges, d'où le nom de *Machanaïm*, « les deux camps, » il envoie des *messagers* (*malakim*), v. 3) vers son frère pour se réconcilier avec lui. La possibilité des manifestations de Dieu étant admise, je ne vois pas ce qu'il y a de raisonnable à objecter contre ce commencement de notre chapitre, et si on ne l'admet pas pour soi, il faut du moins l'admettre dans l'esprit de l'auteur du *Pentateuque*.

Quant au second fait, la lutte de Jacob avec un homme (איש)[4], c'est-à-dire un ange מלאך[5], il est, si toutefois cela est possible, d'une vérité historique encore moins contestable, puisque, indépendamment des preuves intrinsèques, que j'appellerais les preuves divines, la narration en fournit des témoignages matériels, un nom de lieu, *Peniel*, « face d'Elohim[6], » et une coutume immémoriale (v. 32). Le nom de Peniel témoigne de l'authenticité du récit, puisque le lieu qui le portait se distinguant fort tristement, dès le temps des Juges[7], il est évident qu'aucun des auteurs que la critique suppose à la Genèse, n'aurait pu choisir un endroit aussi mal famé pour y rattacher un événement qui constituait le titre d'honneur

[1] *Gen.*, XXVII, 41 s.
[2] *Ibid.*, XXVIII, 15.
[3] *Ibid.*, XXXI, 3.
[4] *Ibid.*, XXXII, 24.
[5] Jos., XII, 5.
[6] *Gen.*, XXXII, 30.
[7] *Jud.*, VIII, 4 s.; cf., III *Reg.*, XII, 25.

pour le père d'*Israël*[1]. Et pour ce qui est de la coutume que mentionne le v. 32, comment aurait-on pu lui attribuer l'origine qu'on lui attribue ici, si réellement elle était fausse? En soutenant une pareille hypothèse, on ne songe pas que le fait de la lutte, avec les circonstances qui s'y rattachent, était très-connu en Israël, ainsi qu'on le voit par le prophète Osée. Et, certainement, l'importance de cet événement dans l'histoire d'Israël devait à jamais la garantir de toute altération ou de toute addition. Le prophète, en disant que Jacob vainquit par des larmes et des supplications, n'ajoute rien au fait tel qu'il est raconté ici, il ne l'amplifie en aucune manière. En effet, notre chapitre fait clairement entendre que c'était la prière qui constituait la nature du combat de Jacob[2]; c'était un combat *spirituel* qui se termine par la bénédiction d'Elohim[3]. Maintenant le craintif patriarche était rendu *fort* contre son frère Esaü et contre tout autre ennemi; il pouvait considérer le Canaan comme conquis à sa race[4]. En vainquant son adversaire céleste, il s'était soumis du même coup tous ses ennemis terrestres, avec ce qu'il appelle son glaive et son arc, בחרבי ובקשתי.

L'emploi des noms de Dieu dans ce chapitre n'offre pas de difficultés. L'usage linguistique de la Genèse demandait ici *machané Elohim*, comme il demandait *beth Elohim* dans le ch. XXVIII; l'expression de *camp de Jehovah* aurait prêté à l'anachronisme comme celle de *maison de Jehovah*. — Les *maleaké d'Elohim* forment un parallélisme caractéristique avec les *maleakim de Jacob*, les messagers de *Dieu* appellent les messagers de l'*homme*. C'est encore par la même raison d'opposition dans les idées qu'il y a Elohim au v. 28; le verset même l'indique : « Tu as combattu avec *Dieu* (Elohim) et » avec les *hommes*. » Que Jacob appelle le lieu de l'apparition la *face d'El* (Peniel), et non la face de Jehovah, quoiqu'il sente, comme le prouve sa demande (v. 29), que celui qu'il a vu n'est pas simplement Elohim, c'est parce qu'aucun nom ne lui est expressément révélé à ce sujet; le moment de l'inau-

[1] *Gen.*, XXXII, 28.
[2] V. 9-12, 26.
[3] V. 29, 30. [4] V. *Gen.*, XLVIII, 22.

guration solennelle du nom de Jehovah n'est pas encore venu. C'est aussi pourquoi Jacob est nommé *le fort d'Elohim*, Israel. D'ailleurs le nom de Jehovah n'entrait que rarement dans la composition des noms propres ; on l'évitait, ainsi que le montre bien ce passage : « Hanna enfanta un fils, et elle le nomma » Samu*El*, car je l'ai imploré de *Jehovah*[1]. » Vraiment, on s'attendrait à la terminaison *Jah*.

Chapitre XIV

L'authenticité du ch. xxxiii est attaquée par Bohlen, parce qu'il voit dans les versets 18-20 la prétention de l'arrangeur théocratique du *Pentateuque*, de fonder le droit des Israélites sur le pays de Sichem, sur l'achat d'un terrain qu'y a fait un de leurs patriarches. Le nom de Sichem étant mentionné, l'auteur de Bohlen en profite pour y rattacher le récit du chap. xxxiv, qui, par conséquent, est aussi inventé. Et inventé dans quel but? Pour servir de commentaire à un passage d'un ancien poème qui dit : « Siméon et Lévi sont frères, les » instruments de violence sont leurs armes, etc.[3]. » L'invention se prouve par l'esprit d'intolérance religieuse que respire cette narration et qui ne peut appartenir qu'à l'époque des rois de Juda ; puis, par l'impossibilité du fait que Siméon et Lévi aient pu prendre toute une ville et en passer les habitants au fil de l'épée ; enfin, parce que Dina, qui est le motif de tout l'événement, ne pouvait pas l'être, étant encore dans un âge qui exclut pour elle l'idée de mariage.

Autant de critiques, autant d'absurdités, et, pour s'en apercevoir, il faut, ce que la critique adverse ne fait jamais, se placer *dans le point de vue du Pentateuque*.

Premièrement, aucun auteur ne pouvait avoir l'idée de fonder le droit d'Israël sur la terre de Canaan sur n'importe quel droit de propriété acquis par achat ou par alliance à n'importe quelle époque de son histoire, parce que tout Israël savait bien que son droit sur le pays de Canaan était d'une toute autre nature, qu'il procédait directement de Dieu, que le Ca-

[1] I *Reg.*, I, 20.
[2] *Die Genesis*, etc., 320.
[3] *Gen.*, XLIX, 5-7.

naan était la *Terre* PROMISE. Le caractère religieux du droit d'Israël sur la terre de Canaan ressort de mille passages du *Pentateuque*, et il se prouve historiquement avec la dernière évidence par le fait de la conquête même, en ce qu'il a tous les signes de la justice divine[1]. Et non-seulement c'est Dieu qui frappe tous les grands coups qui aplanissent à Israël son entrée dans ce pays, qui fait tomber, par exemple, les murs de la ville, qui était la clef de tout le Canaan; non-seulement c'est Israël qui reconnaît dans son œuvre les grandes actions de Jehovah[2] et avoue que ce n'est pas lui qui a fait la conquête du pays[3], mais encore les Cananéens eux-mêmes ont le sentiment de la certitude de l'intervention directe de Dieu dans les faits qui s'accomplissent sous leurs yeux et à leur détriment : « C'est Jehovah, ton Dieu, disent-ils à Josué, qui a » ordonné à Moïse, son serviteur, de vous donner tout le pays » et de détruire devant vous tous les habitants du pays[4]. »

Ainsi, la première objection de Bohlen est un contre-sens historique; voyons la seconde.

Comment le récit du ch. XXXIV peut-il être inventé, et inventé dans le but d'expliquer les versets 5-7 du ch. XLIX? N'est-ce pas plutôt ce passage qui présuppose l'événement qui fait le sujet du ch. XXXIV? Évidemment, oui; car si ce récit avait été fabriqué à l'époque où Bohlen veut qu'il l'ait été, à l'époque de la théocratie, on ne s'expliquerait pas que l'auteur fût allé contre le but politique qu'il devait avoir en vue, et qu'il eût présenté sous un mauvais jour, non pas les habitants de Sichem, mais les patriarches Siméon et *Lévi!* D'ailleurs, comment ne pas voir la vérité historique du récit par l'action même que commettent les deux fils de Jacob? Elle indique une époque toute autre que celle de la Loi écrite, et qu'on n'aurait pu imaginer alors. D'après la loi, ce que fit Sichem n'était point un méfait qui méritait la mort, ce n'était pas même un crime proprement dit. « Si quelqu'un, dit la Loi[5],

[1] V. *Gen.*, XV, 16; *Lev.*, XVIII, 24, 28; XX, 23, 24; XXVI, 7, 8; *Num.*, XXXIII, 53, 55, 56; *Deut.*, VII, 16, 18; VIII, 19, 20; XII, 29, 30.

[2] *Jud.*, II, 1.

[3] *Psalm.*, XLIX, 2-4.

[4] *Jos.*, IX, 24.

[5] *Ex.*, XXII, 15; *Deut.*, XXII, 28, 29.

» séduit une vierge qui n'est pas fiancée et couche avec elle, il » faut qu'il la dote en la prenant pour femme. » Comment, avec ces idées, qui étaient celles d'Israël depuis des siècles, lorsque écrivait le prétendu auteur de Bohlen, cet auteur aurait-il pu qualifier de crime ou de scélératesse, נְבָלָה (v. 7), l'action de Sichem, d'autant plus que Sichem s'offre à faire toutes les réparations possibles et qu'il consent même à se faire circoncire, lui et ses sujets, pour satisfaire pleinement la religion du fils de Jacob? Il y a là une contradiction flagrante dès qu'on accepte l'hypothèse de Bohlen, et il y en a encore tout autant, quand ce critique prétend prouver la non-authenticité du récit par la vengeance du fils de Jacob, parce qu'elle présente, dit-il, un exemple remarquable d'une intolérance religieuse telle que ne pouvait la concevoir qu'un temps relativement moderne, *die spâteste Zeit*. La vérité est que l'esprit d'intolérance religieuse n'a rien à faire ici? Sur quoi se serait-il exercé? Sur les Sichémites? mais ils étaient circoncis? Ou était-ce un signe d'intolérance dans les fils de Jacob qu'ils firent à Hémor et à Sichem la proposition de se faire circoncire? Il ne paraît pas, « puisque leurs paroles *plu-* » *rent* וַיִּיטְבוּ (v. 18) à Hemor et à Sichem », qui, en outre qualifient les fils de Jacob « de gens paisibles, שְׁלֵמִים (v. 21.) L'intolérance ne plaît à personne, ni n'est paisible nulle part.

Mais la vengeance? N'avait-elle pas sa source dans un sentiment d'intolérance religieuse? Siméon et Lévi pouvaient l'avoir dissimulé. — D'après la facilité que mirent les Sichémites à se soumettre à tout ce que leur demandèrent les fils de Jacob, la dissimulation de ceux-ci aurait vraiment manqué de tout motif; mais supposons que néanmoins ils eussent dissimulé, ils l'auraient fait avant l'exécution de leur projet, ils n'auraient pas gardé cette dissimulation une fois leur vengeance accomplie. Que répondent-ils cependant aux reproches de Jacob? Ils répondirent: « Devait-on traiter notre sœur comme » une prostituée (v. 31 et 27)! »

Ainsi l'objection de l'intolérance est une chimère, et celle qui consiste à prétendre que Siméon et Lévi ne pouvaient prendre, massacrer et piller toute une ville, que l'auteur mo-

derne se trahit ici involontairement parce qu'il est préoccupé des *tribus* de Siméon et de Lévi, cette objection est également dépourvue de toute valeur. Bohlen est dupe de l'idée qu'il se fait de cette *ville*. Il se pourrait bien que עִיר (v. 20), fût simplement un lieu retranché, une ville naissante, ne renfermant encore qu'un petit nombre de familles, et c'est ce que le texte du reste nous fait assez sentir par la promptitude avec laquelle il nous montre que s'accomplit l'opération de la circoncision. Nous savons d'ailleurs que la ville de Sichem n'existait pas encore au temps d'Abraham, puisque l'auteur, au chap. XII, 6, ne parle par anticipation que de la *contrée* de Sichem; si la ville avait déjà existé alors, il l'aurait certainement mentionnée en cette circonstance. Puis, il résulte assez clairement du livre des Juges, IX, 28, que la ville de Sichem tirait son nom de Sichem, fils de Hémor, les personnages mêmes de notre récit. Puisque donc la ville était encore fort peu importante et qu'en outre, par suite de l'opération, tous les habitants mâles étaient malades, pourquoi Siméon et Lévi, aidés sans doute par plusieurs autres hommes, n'auraient-ils pas pu accomplir l'acte atroce que le récit met à leur charge? Il n'y a certes pas là de quoi suspecter l'authenticité de notre texte.

Voyons enfin la dernière objection que Bohlen tire de l'âge de Dina. Rien n'est plus mal imaginé, car de ce que Dina fut encore dans un âge tendre lors de l'entrevue de Jacob et d'Esaü[1], il ne s'ensuit pas qu'elle ne fût déjà nubile lorsque Sichem l'enleva. Bohlen ou ses successeurs voudraient-ils nous dire, quel intervalle de temps sépare l'entrevue précipitée de l'enlèvement de la fille de Lia? Jacob alla en Mésopotamie à l'âge de 77 ans, il y resta 20 ans, et Dina lui fut née dans la 13e année de son séjour environ chez Laban[2], lorsqu'il avait 90 ans, par conséquent. Or, ayant 97 ans lorsqu'il partit de chez son beau-frère, et étant de retour chez lui à l'âge de 108 ans, puisque ce fut alors qu'il perdit Joseph[3], il resta en route 11 ans. Donc, puisque Dina avait 7 ans au départ de son père, rien n'empêche qu'elle n'eût 15 ans au moment de son

[1] *Genèse*, XXXIII, 13.
[2] Cp., XXX, 21-26.
[3] V. le *Tableau chronologique*, à la fin de l'ouvrage.

enlèvement. Je dis 15 ans, elle pouvait en avoir 16, n'importe; ce qui est certain, c'est qu'il y a dans ces onze années toute l'étoffe nécessaire pour y couper à Dina un âge convenable et pour empêcher le seigneur Sichem de prendre pour femme un enfant à la nourrice.

On le voit, les objections de Bohlen contre l'authenticité du chap. XXXIII et XXXIV ne soutiennent pas l'examen; elles s'évanouissent comme des ombres vaines.

Quant aux noms de Dieu, il n'y en a point dans le chapitre XXXIV, et le ch. XXXIII ne présente que celui d'Elohim. Pourquoi? Par une raison analogue à celle qui fait que Jacob se sert de ce nom avec ses femmes et avec Laban. Esaü s'était rendu en quelque sorte étranger à Jehovah. N'avait-il pas renoncé au Dieu d'Abraham lorsque, *méprisant* son droit d'aînesse, auquel étaient attachées les magnifiques promesses de l'avenir, il l'avait vendu pour un plat de lentilles?

Dans le verset 10, le nom d'Elohim ne pourrait d'ailleurs en aucune manière être remplacé par celui de Jehovah. Jacob, en disant à Esaü: « J'ai vu ta face comme on voit la face d'un » Elohim, » ne veut marquer par là que la distance qu'il y a entre la face d'un homme et celle d'un être supérieur. Enfin, au v. 20 : « Il y dressa un autel et le nomma El (est l') Elohim d'Israël; » le *El*, dont l'intention est identique à Jehovah, est par rapport à Isra*El*, et le « elohim » va de soi, puisque « El » est le Jehovah d'Israël » aurait été un non sens grammatical aussi bien qu'un non sens religieux.

Chapitre XV.

Il y a un critique, son nom est Bertholdt, qui estime que la Genèse primitive se termine avec le ch. XXXIII, avec le retour de Jacob de la Mésopotamie, parce que le but de l'auteur de montrer aux Israélites l'origine de leur droit sur le Canaan, dans les promesses de Dieu et par le séjour de leurs patriarches dans ce pays, se trouve alors atteint, et que le reste, XXXIV-L, forme une division à part, tant par le langage que par une autre vue des événements qui y sont exposés [1]. Cette

[1] Bertholdt, *hist. kritische Einl.* III, 834 sqq.

manière de considérer la Genèse, pour être plus honnête que celle de la critique à laquelle nous avons eu affaire jusqu'ici, et qui est une véritable critique de pirate, n'en est pas moins erronée, car, enfin, on a beau regarder, on ne voit pas que la partie de la Genèse que Bertholdt traite comme n'y appartenant pas dès l'origine, ait une tendance différente de celle des 33 premiers chapitres, ni qu'elle s'en détache soit par le langage, soit par une solution de continuité quelconque dans le récit. Comment le livre peut-il être fini au ch. XXXIII? Et le vœu de Jacob donc? N'avait-il pas dit : « Si Dieu est avec moi » et qu'il me garde dans le voyage que je fais..., que je retourne » en paix à la maison de mon père, si Jéhovah m'est Dieu, la » pierre que j'ai dressée pour monument sera la maison de Dieu » et je donnerai la dîme de tout ce que tu me donneras [1]. » Est-ce que ce vœu est déjà accompli à la fin du ch. XXXIII? Non; donc l'histoire n'est pas finie, et nous pouvons continuer à la suivre.

Nous le pouvons sans secousse, puisque nous avons vu que le ch. XXXIV se rattache, par le séjour de Jacob à Sichem, au ch. XXXIII, où l'on voit le patriarche s'y établir, non pas pour un jour, il achète une propriété foncière, mais pour un temps plus ou moins long, sans doute pour donner à Dina le temps de grandir, et pour expliquer à Bohlen comment Sichem ne l'enlève pas au maillot. Puis, si le ch. XXXIV se rattache à ce qui précède, il ne se relie pas moins par sa rédaction au Pentateuque tout entier, ainsi que le prouvent avec évidence ces paroles du v. 7 : « Une telle infamie s'était commise *en Israël,* » *ce qui ne devait point se faire.* » Pour qui sait lire, l'auteur de la Thora est là en toutes lettres.

Maintenant, voyons le ch. XXXV, où Jacob nous est montré accomplissant le vœu que nous lui avons vu faire au ch. XXVIII.

L'unité de ce chapitre est contestée; Vater en fait un assemblage de trois fragments [2]. Disons à cette occasion que, quoique les assertions fragmentistes de Vater et aussi celles de Hartmann et de de Wette aient été diversement modifiées de-

[1] *Gen.* XXVIII, 20-22.

[2] *Commentar* etc., I, 279.

puis par Tuch, Bleek, Staehelin, Delitzsch et autres, néanmoins on considère toujours la Genèse comme un composé de documents hétérogènes, et ainsi, l'état de la question demeure au fond la même pour la critique adverse. Revenons donc à Vater, d'après lequel le premier fragment serait le morceau qui contient les v. 1 à 8. Si c'était un fragment, il n'aurait aucun rapport nettement accentué avec ce qui précède et avec ce qui suit. Or, ce rapport existe. Le ch. XXXIII, 18-20, nous montre Jacob qui « arriva *bien portant* שָׁלֵם (comme il l'avait » désiré dans son vœu, בְּשָׁלוֹם *beschalom* [1]) à la ville de Sichem, » au pays de *Canaan* » c'est-à-dire dans la terre qui portait « la » maison de son père [2]. » Afin d'exprimer sa reconnaissance pour ce retour, qui s'était opéré dans toutes les conditions qu'il avait pu désirer, il bâtit un autel à Dieu, qu'il nomma, avec un regard rétrospectif sur l'événement qui le transforma en Israël [3] : « El est l'Elohim d'Israël », et il s'établit près de Sichem. Le ch. XXXIV nous dit ce qui lui arriva d'affligeant durant son séjour dans ce pays, et qui, vraiment, était fait pour lui inspirer le désir de le quitter. Il le donne suffisamment à entendre, en disant à Siméon et à Lévi : « Vous m'a- » vez mis en horreur aux yeux des habitants du pays [4]. » Eh bien, ce désir, Dieu l'exauça. Où? Au verset *premier* du chapitre XXXV. Dieu dit à Jacob : « Lève-toi, monte vers Bethel et » demeures-y. » Il me semble que voilà déjà notre chapitre en plein rapport d'unité avec le chapitre qui précède, et par lui avec tout le reste. Si ce rapport est évident, celui du v. 1 avec ceux qui le suivent n'offre pas l'ombre d'une difficulté ; leur connexion entre eux, comme avec l'histoire des chapitres qui précèdent, est claire comme le jour. Voyez : « Les habitants » du pays... pourraient bien s'assembler contre moi et me frap- » per [5], — levons-nous, montons vers Bethel. Ils partirent. » La terreur de Dieu fut sur les villes aux environs; les habi- » tants ne poursuivirent pas les enfants de Jacob [6]. » Et la pen-

[1] *Gen.* XXVIII, 21.
[2] *Ibid.*
[3] XXXII, 24-30.
[4] XXXIV, 30.
[5] XXXIV, 30.
[6] XXXV, 3, 5.

sée, en lisant les v. 1, 3, 7, ne se reporte-t-elle pas instantanément à la seconde moitié du ch. XXVIII?

Mais le v. 8? N'est-il pas jeté là isolément? N'est-ce pas un fragment des mieux caractérisés? N'indique-t-il pas une lacune? — Non, vraiment. La nourrice de Rebecca se trouvant sans sa maîtresse auprès de Jacob, c'est comme si l'auteur nous avait dit que Rebecca était morte. Dans l'antiquité, la nourrice, comme on sait, restait toute sa vie auprès de la personne qui avait été son nourrisson. Rébecca étant morte, il était naturel que Débora se transportât au devant du fils que Rébecca avait tant aimé et qui l'avait payée de retour. La mort de cette fidèle compagne arrivant à Bethel, l'auteur le constate dans l'ordre du récit, et voilà la raison du v. 8. — Mais pourquoi, puisqu'il constate la mort de Débora, n'avait-il rien dit de son arrivée? Probablement parce que sa mort arriva en un lieu aussi mémorable que Bethel, et que le moment de son arrivée ne se rattachait à aucun souvenir historique.

Le second fragment de Vater va du v. 9 au v. 22. C'est une pure illusion. Qui ne voit que le v. 9 se rattache à merveille au v. 7. Lisons : « Haélohim lui avait apparu lors de sa fuite » devant son frère.—Elohim apparut *encore*, עוֹד, à Jacob, lors » de son retour de Padan-Aram. » Il est manifeste que cet *encore* se rapporte aussi au même lieu; du reste, le v. 15 le dit. Ainsi, aux versets 7 et 8, Jacob est à Bethel; il y est encore aux versets 9 et suivants; où est le fragment? Mais, dit le critique, il y a ici une incohérence visible, puisque Dieu dit à Jacob que son nom sera Israël, et que Jacob appelle l'endroit Bethel, tout comme si ces noms apparaissaient pour la première fois. —C'est ce qui vous trompe. L'auteur n'avait pas oublié ce qu'il avait dit au ch. XXXII, 28, et dans ce chapitre même, aux versets 3, 6 et 7. Il avait dit : « Jacob arriva à Bethel, il y bâtit un autel et appela l'endroit El Bethel; car là Haélohim lui avait apparu, lors de sa fuite devant son frère. » Voilà donc le vœu que Jacob avait fait au v. 22 du ch. XXVIII accompli. Cet acte de piété est suivi d'une seconde apparition de Dieu, qui, comme lui, a le caractère de l'accomplissement. A l'acte solennel de la piété de Jacob correspond la proclama-

tion solennelle du nom d'Israël. « Tu *seras* Israël » avait dit le ch. XXXII. « Et il *l'appela* Israël, » dit le ch. XXXV. On le voit, le rapport de succession est évident : le premier passage a un caractère préparatoire, le second, un caractère définitif. Le même rapport existe pour le nom de Bethel. Le voyage de Bethel à Bethel est achevé[1]; Jacob y revient avec une piété inaltérable. Aussi l'autel sur lequel Dieu confirme à Jacob le nom d'Israël reçoit de Jacob la confirmation du sien. Tout est dans l'ordre, dans un ordre qui, chose singulière, déconcerte et met en désarroi l'esprit de nos savants critiques.

Le troisième fragment de Vater comprend les v. 23 à 29. Cela est insoutenable. Le v. 22 se termine : « Les fils de Jacob » étaient au nombre de douze, » et le v. 23 commence leur énumération. — Cela n'est déjà pas si fragmentaire. Mais comment concilier le v. 26 : « Voilà les fils de Jacob qui lui » naquirent à Padan-Aram » avec les v. 16-18, où l'on voit que Benjamin naquit près de Bethlehem ?—C'est une véritable chicane; car enfin, l'auteur venant de dire que Benjamin naquit à Bethlehem, pouvait bien, en parlant de la naissance des onze autres patriarches, supposer qu'on n'avait pas oublié le fait récent de la naissance de Benjamin, et qu'on appliquerait tout seul la restriction qu'il commande à l'expression précitée du v. 26. Et puis, à considérer la chose au point de vue élevé qui est évidemment celui de l'auteur, et que, à cause de cela, il n'est pas permis d'ignorer et dont il faut tenir compte, quand il s'agit de l'exégèse du Pentateuque, Benjamin était né à Padan-Aram aussi bien que ses frères. Que lisons-nous aux v. 23 et 24 du ch. XXX? « (Rachel) enfanta un fils... elle » l'appela Joseph, en disant : Jehovah me donnera encore un » fils. » Cette ferme espérance de Rachel ne fut pas déçue; Dieu, comme le prouve la naissance de Benjamin, la confirma au moment même où elle se manifesta, de sorte que nous sommes autorisés à dire que Benjamin naquit avant de naître, qu'il naquit à Padan-Aram avant de naître à Bethlehem.

D'ailleurs, qui ne voit que ce prétendu fragment est ici parfaitement à sa place, par la raison seule que l'auteur, dans

[1] Hengtenberg. *Beiträge* etc, II, 280.

le passage précédent, nous a fait connaître la naissance du dernier fils de Jacob? Le nombre des douze patriarches étant ainsi complet, la récapitulation des v. 23-26 s'ensuit tout naturellement. Ne pouvant être omise, à cause de l'extrême importance de ces douze noms, en quel endroit l'Auteur aurait-il pu la placer plus à propos? L'Auteur, avec cette perfection de l'art qu'on ne se lasse pas d'admirer, parce qu'il y atteint avec la plus grande simplicité, et, on dirait sans qu'il y songe, met ainsi sous les yeux du penseur un tableau vraiment merveilleux : Jacob revenant, après une longue absence, auprès de son vieux père avec un cortége de douze fils, dont l'aspect procure au vieillard la suprême consolation de voir que le Dieu d'Abraham a réalisé la bénédiction qu'il donna au départ à son fils fugitif, n'ayant que son bâton de voyage [1], en lui disant : « Que le Tout-Puissant te bénisse; qu'il te fasse » croître et qu'il te multiplie, afin que tu deviennes une assem» blée de peuples... [2] »

On le voit; le prétendu fragment a des rapports multipliés et les rapports les plus intimes avec tout ce qui précède, et cela devient encore visible par les versets 28, 29, qui terminent le chapitre. En effet, leur caractère, qui est chronologique, les rattache d'abord, par la transition si parfaite du v. 27, à la généalogie que contiennent les v. 23-26; puis, aux données chronologiques et généalogiques des v. 19, 20, 26 du ch. xxv, qu'ils complètent. En relatant l'âge et la mort d'Isaac, ils ferment le 21e anneau de la grande chaîne de chronologie généalogique qui commence avec Adam, et ils le ferment de la même manière que cela a eu lieu pour Abraham et pour ses ascendants [3]. Puisque donc ce morceau fait partie intégrante du ch. xxxv en même temps que de l'ensemble de la Genèse, comment serait-il isolé, comment serait-il un fragment? On peut dire que la critique de Vater est, sinon une œuvre de mauvaise foi, au moins un chef-d'œuvre de distraction.

[1] *Gen.* xxxii, 10.
[2] xxviii, 3.
[3] Cf. xxv, 7, 8.

Soit, nous dira Hitzig [1]; mais si le ch. XXXV n'est pas un composé de fragments, une juxtaposition de morceaux distinctement séparés entre eux et écrit par des auteurs différents, comme le prétend Vater [2], on ne saurait disconvenir du moins que le passage contenant les v. 9-15 ne soit l'interpolation d'un glossateur, et du même qui a interpolé les v. 15-18 dans le ch. XXII, et les v. 2-5, dans le ch. XXVI. — Nous savons déjà à quoi nous en tenir sur ces deux prétendues interpolations; nous avons clairement démontré que les preuves de Hitzig ne tiennent pas contre l'évidence de l'unité des chapitres qu'il attaque. Nous allons voir qu'il en est de même ici.

De quoi s'agit-il dans ce passage, v. 9-15? De la promesse faite à Jacob d'une postérité nombreuse et de la possession du pays de Canaan. Est-ce que cette promesse se trouve là pour la première fois? Non, elle est la confirmation et la conséquence d'une promesse antérieure, celle que Jacob reçoit au ch. XXVIII, v. 13-15, et dont il se souvient fort bien, comme on le voit au chap. XXXII, 9-12. Eh bien, puisqu'il en est ainsi, puisque le passage en litige a le rapport d'une conséquence à une prémisse, il n'est pas interpolé, car qui dit interpolation dit insertion d'un texte particulier dans un texte continu. — Mais la continuité du ch. XXXV est-elle réelle et constitutive? Ne pourrait-on pas ôter du texte les v. 9-15 sans porter atteinte à son économie? — Non, on ne le pourrait pas, car on détruirait du même coup l'économie du chapitre XLVIII, dont une partie, les versets 3 et 4, se rapporte directement, pour le sens et pour les termes, aux versets 6, 11 et 12 du ch. XXXV. Direz-vous que les v. 3 et 4 du ch. XLVIII sont, eux aussi, une interpolation? — Oui. — A la bonne heure! une interpolation entraînant l'autre, voilà l'unité de la Genèse établie par l'interpolation [3]. Nos critiques ne croyaient pas si bien faire.

Mais enfin, dit Hitzig, comment le v. 14 ne serait-il pas interpolé, puisqu'on ne comprend pas pourquoi Jacob érige

[1] *Begriff der Kritik*, S. 171 sq.
[2] *Comment.* III, 475.
[3] Ranke, *Untersuch*, I, 243.

de nouveau une pierre et répand de l'huile sur elle; c'est évidemment une répétition sans motif du v. 18 ch. XXVIII. — Une répétition, si vous voulez, mais non sans motif. Pourquoi Jacob érigea-t-il la première pierre? En mémoire de l'apparition qu'il avait eue. Quelle est la raison de l'érection de cette seconde pierre? Parce que « Dieu apparut *de nouveau* » à Jacob [1]. » Ce n'est donc pas une répétition oiseuse, mais une répétition bien motivée; le verset est par conséquent à sa place, et votre interpolation n'y est jamais.

Cependant le changement de nom de Jacob n'est-il pas raconté ici une seconde fois, parce qu'il a semblé nécessaire de le rappeler à cause du v. 21, où l'emploi du nouveau nom se trouve pour la première fois?—Nous avons déjà constaté la raison de ce second récit; elle est infiniment au-dessus de celle que Hitzig lui attribue, et que par surcroît il lui attribue faussement, même à son point de vue, puisque le premier usage historique du nom d'Israël se trouve, non au v. 21 de ce chapitre-ci, mais au v. 20 du ch. XXXIII : « Dieu, le Dieu » d'Israël. »

Mais l'interpolateur se manifeste, parce que dans ce second récit il n'est point donné de motif pour le changement du nom de Jacob. — Le motif de ce changement de nom avait été marqué là où il le fallait, au v. 28 du ch. XXXII. Si on l'avait donné ici encore une fois, c'est alors qu'il y aurait eu une répétition oiseuse, et partant une interpolation.

Mais le style du morceau n'est-il pas faible et languissant, et n'est-ce pas là un signe caractéristique que le passage est l'œuvre d'une main étrangère à l'ensemble du texte? Pourquoi, par exemple, répéter trois fois de suite, dans les v. 14, 15 : « A l'endroit où il lui avait parlé? » — Le style peut paraître faible et languissant, si l'on fait du morceau une interpolation et qu'on le prive ainsi de la vie et du mouvement qu'il reçoit de l'ensemble du texte; un membre arraché de son corps est un membre mort. Quant à la répétition du אשר דבר אתו במקום qui a lieu, non dans les deux v. 14, 15, mais dans les trois v. 13, 14, 15, elle est évidemment nécessaire, et qu'elle se fasse dans les mêmes termes, cela est con-

[1] *Gen.* XXXV, 9.

forme à l'usage linguistique non-seulement du Pentateuque, mais encore de toute la littérature de la haute antiquité. Lisez Valmiki et Homère.

Je viens de dire que cette répétition est nécessaire, c'est dire que l'auteur a eu ses raisons pour la faire ainsi coup sur coup. En effet, n'est-ce pas à Bethel que naît Israël[1]? C'était un fait immense, et, accompagné comme il l'était de circonstances extraordinaires, il était certes bien propre pour consacrer ce lieu d'une sainteté exceptionnelle. L'auteur ne pouvait assez le faire sentir; il était donc nécessaire que, selon l'usage linguistique de son temps, il répétât les expressions qui pouvaient servir à atteindre son but. On conçoit que le goût littéraire de Hitzig s'en trouve offensé, mais on conçoit aussi que l'auteur de la Genèse n'était pas tenu à s'arrêter à cette considération.

L'inanité de la critique, dont Vater peut être considéré comme le chef de file, et dont le livre de Kuenen est, sous une forme modifiée, le dernier résultat, se découvre dès qu'on souffle dessus. En voici encore quelques autres preuves. On trouve le dernier verset de notre chapitre en contradiction avec le v. 31 du ch. XLIX. Pourquoi? Parce que, dans le premier passage, il est dit qu'Esaü et Jacob ensevelirent leur père Isaac, tandis que dans le second, Jacob dit : « Là ils ont » enterré Isaac et Rébecca. » Donc, dit la critique, l'auteur de ce dernier passage ne savait pas que Jacob avait enterré son père, ou bien celui du premier n'a pas été bien informé. — Mais comment Jacob pouvait-il parler autrement? Est-ce qu'il pouvait dire : Là j'ai enterré Isaac et Rébecca? Non, puisqu'il n'avait pas enterré Rébecca, morte avant son retour de la Mésopotamie. Pouvait-il dire : Là nous avons enterré Isaac et Rébecca? Non, puisque Jacob et Esaü n'ont pas plus enterré Rébecca à eux deux, que Jacob ne l'a fait à lui seul. Comment fallait-il donc dire? Regardons bien le passage du ch. XLIX; de quoi s'agit-il? Il s'agit pour Jacob d'être enterré « dans la caverne qui est au champ de Machpéla » que « Abra- » ham avait acquis d'Ephron le Héthéen. » C'est pourquoi il dit à ses fils que ses ancêtres y reposent, et pour le dire, l'expres-

[1] *Gen.* XXXII, 28; XXXV, 10.

sion générale : Là ils ont enterré, etc., suffisait pleinement.

Mais notre chapitre, à entendre Bohlen [1], contiendrait des légendes qui refléteraient le temps d'un écrivain postérieur. Quelles sont ces légendes ? Citons-en deux; voici la première : « Ils remirent à Jacob tous les dieux étrangers qu'ils avaient » entre les mains, ainsi que les anneaux qu'ils avaient aux » oreilles ; Jacob les enterra sous un chêne qui était près de » Sichem(v.4).» Cette *légende* aurait servi à Josué pour justifier les exhortations qu'il fit aux tribus d'Israël réunies à Sichem, et dont le but était de les porter à se défaire de leurs idoles [2]. Voyez-vous la politique de Josué? — Non. — Vous la verriez si vous étiez Bohlen. Josué choisit Sichem, pour montrer la sagacité de la politique du compilateur du Pentateuque, à qui il importait de faire voir aux Juifs de Juda que leur haine contre les Sichemites ou Samaritains était justifiée par le culte que Sichem avait rendu aux idoles dès le temps le plus reculé. Qu'on cesse maintenant de me vanter l'habileté de Machiavel. Seulement, soit dit entre nous, il me semble que notre compilateur était passablement ignorant. Il devait savoir que les Samaritains de son temps, du temps du roi Josia (car c'est à cette époque que Bohlen place la composition du Pentateuque [3]) ne pouvaient être atteints par les coups de sa légende, quelque acérés qu'ils fussent, attendu que les Sichemites d'alors étaient un peuple tout autre que les Sichemites primitifs et les Sichemites d'avant la dispersion des dix tribus [4] : c'étaient des colons qu'Assarhaddon avait envoyés en Samarie de différentes parties de son empire et dont le séjour à Sichem ne datait par conséquent, au temps des auteurs de Bohlen, Hilkia, Saphan, Hulda et le reste, que d'une cinquantaine d'années tout au plus. Il n'y avait vraiment pas de quoi se mettre en frais de légendes primitives contre ces gens-là; les Juifs les détestaient tout seuls, et cela pour des motifs aussi récents que le peuple l'était lui-même.

La seconde légende, que Bohlen a découverte dans le chapitre XXXV, est contenue dans les v. 21 et 22. Pourquoi est-ce

[1] *Die Genesis*, etc. S. 332. — [2] Jos. XXIV, 1, 23, 26.
[3] *Ibid. Einleit.* p. CLXIV. Cf. Kuenen, *Ouv. cit.*, p. 297.
[4] *IV Reg.* XVII, 24 sqq. — Esr. IV, 1 sqq.

une légende ? Parce que le nom de Migdal-Eder, tour des troupeaux, ne détermine aucun lieu précis. Que le nom de Migdal-Eder ne rappelle plus aucun lieu d'une valeur géographique quelconque, j'y consens ; mais est-ce une raison pour qu'il en fût ainsi au temps de Jacob et au temps du prophète Michée ? car le Morasthite aussi parle d'un Migdal-Eder [1]. Quant au second argument, qui consiste à dire que le méfait de Rouben est inventé ici pour motiver la malédiction de Jacob contre son premier-né, au ch. XLIX, 4, il est on ne peut plus malheureux. Est-ce que Jacob aurait pu ôter à Rouben les honneurs et les droits qui revenaient à son aîné, s'il n'y avait eu pour cela une cause très-grave ? Non, évidemment ; donc il n'y a pas de légende. Et vous ne feriez que confirmer cette conclusion, lors même que vous parviendriez à prouver que l'auteur a remplacé par le crime d'inceste le crime qu'il n'a pas nommé. Car ce crime, quel qu'il fût, entraînant lui aussi la perte du droit d'aînesse, serait l'équivalent du crime d'inceste. L'histoire est donc vraie et véritable, et ainsi on s'explique pourquoi la part de la tribu de Rouben ne fut point dans les limites de la terre promise [2].

Chapitre XVI.

L'unité du chapitre XXXVI a, lui aussi, subi toutes les attaques de Vater.

« Le chapitre XXXVI, dit-il [3], est si manifestement composé de plusieurs morceaux qu'aucun lecteur ne s'y trompera. » Et il les énumère. Puis il s'étend sur les contradictions de ces morceaux entre eux et avec d'autres passages de la Genèse. — Armons-nous de courage.

D'abord une remarque générale. Le caractère de ce chapitre a un cachet d'exactitude tel que la première impression qu'on éprouve en le lisant est celui de la vérité historique. Je sais bien que Kuenen assure qu' « il faut absolument re» noncer à vouloir puiser dans la Genèse de la véritable his-

[1] Mich. IV, 8.
[2] Jos. XIII, 8.
[3] *Commentar* etc., III, p. 435.

» toire [1]; » mais les raisons que nous en donne le professeur hollandais pas plus que celles de Noeldecke ne peuvent pas soutenir l'examen. Notre chapitre est tout entier consacré à Edom, et le but de l'auteur est visible. Il veut montrer par cette page de l'histoire d'Edom, qu'elle est en voie d'accomplissement la parole de Jéhovah à Rébecca : « De tes entrailles se sépareront deux nations ; » l'un de ces peuples sera plus fort que l'autre, le plus grand » servira le moindre [2]. » Jéhovah avait dit aussi à Jacob : « Un » peuple et une multitude de peuples naîtront de toi, et des *rois* » sortiront de tes reins [3]. » L'auteur, les yeux fixés sur ces promesses, décrit la grandeur d'Esaü et dit, longtemps avant qu'Israël ne devînt puissant à son tour : « Ce sont ici les rois » qui ont régné au pays d'Edom, avant qu'un *roi* régnât sur » les enfants d'Israël [4]. »

Pour quiconque est de bonne foi, il y a là déjà de puissants motifs pour croire à l'authenticité du chapitre XXXVI. Maintenant, examinons-le de près.

L'unité de cette page se présente, cela est vrai, d'une manière qui est faite pour déconcerter au premier moment; mais il ne faut pas s'en effrayer.

Remarquons, avant tout, que ce chapitre se rattache immédiatement au chapitre précédent par le nom d'Esaü. L'historien nous montre, au dernier verset du ch. XXXV, les deux frères présents à l'enterrement de leur père. Avant de perdre de vue Esaü, il importe, pour l'histoire du temps à venir, que nous ayons de l'état politique et social du peuple dont il est le patriarche, une vue claire et nette. Le sujet du ch. XXXVI y est donc parfaitement à sa place. Cependant est-il un en lui-même?

Le chapitre, dit Vater, présente trois différentes généalogies d'Esaü, et la répétition des mêmes noms dans chacune saute aux yeux. — Ce serait étrange. La vérité est que la première généalogie, vers. 1-8, qui, par la remarque de l'origine des femmes d'Esaü, reporte la pensée aux chap. XXVI, 34, et

[1] *Hist. critique des Livres de l'Anc. Testament*, p. 297.
[2] XXV, 23.
[3] XXXV, 11.
[4] XXXVI, 31.

XXVIII, 9, donne les fils du frère de Jacob, « qui lui naquirent » au pays de Canaan (v. 5), » et qu'elle finit en disant : « Esaü » demeura sur la montagne de Séir. Esaü est Edom (v. 8). » En conséquence de cette déclaration, l'auteur, dans la seconde généalogie, v. 9-14, nous donne les descendants d'Esaü « sur » la montagne de Séir (v. 9). » La troisième, enfin, qui va du v. 15 au v. 19, nous présente les fils et les petits-fils d'Esaü en leur qualité de chefs de tribus, *allouphim*. De sorte que, depuis le v. 1 jusqu'au v. 19, le chapitre va dans un ordre parfait des fils d'*Esaü qui est Edom*, עֵשָׂו הוּא אֱדוֹם (v. 8), à ses petits-fils, et termine par les tribus qui constituent *le peuple d'Edom* — הוּא אֱדוֹם, voilà Edom (v. 19). — Quoi de plus net ? Où y a-t-il là trace d'une composition fragmentaire ? — Mais les répétitions ? — Si vous voyez double, comme, par exemple, pour les paroles qui terminent les v. 8 et 19, que vous prétendez être les mêmes, ce n'est pas la faute de l'auteur. D'ailleurs, il y a répétition et répétition, des répétitions utiles et des répétitions inutiles, et il me semble que la nature de votre critique m'amène à en faire une qui est inutile pour tout le monde, excepté pour vous. Vous prenez pour une répétition oiseuse, la répétition des noms des enfants d'Aholibama, au v. 14. Mais vous êtes grandement dans l'erreur, puisque le but de ce second tableau est de préparer le troisième, dont le contenu nous fait connaître les descendants d'Esaü, qui devinrent des chefs de tribus en Edom. Alors, comme nous voyons par le v. 18 que ces *allouphim*, quant à la descendance d'Esaü par Aholibama, furent les *fils* de celle-ci et non ses petits-fils, comme pour les deux autres épouses, il fallait bien, pour rester dans l'ordre, nommer encore une fois les fils d'Aholibama, et les nommer là où ils sont nommés, à la suite des fils de leurs frères. C'est l'ordre généalogique. — Soit, me direz-vous, mais il y a évidemment répétition pour le nom de Korach dans la liste des allouphim, v. 16 et v. 18. — Et je vous dis qu'il n'y en a pas ; ces deux Korach ne sont pas la même personne. Le texte dit expressément que le Korach du v. 16 est un allouph de la famille d'Eliphas, et il dit non moins expressément que le Korach du v. 18 est un allouph d'Aholibama. — Mais le texte n'a pas

nommé le premier Korach parmi les fils d'Eliphas qu'il énumère au v. 11. — Qu'importe, puisque le v. 16 le range parmi les enfants d'Adâ, la mère d'Eliphas. Et puis, il n'est pas nécessaire que Korach soit le *fils* d'Eliphas; il pouvait être son *petit-fils*. Le texte semble même indiquer cette filiation de Korach; en mettant ce nom immédiatement après Kenas et avant ceux des deux autres fils d'Eliphas, il donne à entendre que Korach est fils de Kenas. C'est une solution acceptable de la difficulté, et qui m'est suggérée par le v. 20, où Ana est nommé immédiatement après Tsibon, sans qu'il soit indiqué autrement que Tsibon est son père. Nous le savons par d'autres passages [1].

Voilà pour les trois premiers fragments de Vater. — Il en signale trois autres avec le même bonheur. Le quatrième serait le morceau qui comprend les v. 20 à 30. Qu'est-ce que ce passage ? C'est la généalogie de Séir, qui habitait la montagne portant son nom avant l'immigration au même endroit de la famille d'Esaü, et qui, du genre de sa demeure, est appelé le Chorien, habitant de caverne, Τρωγλοδύτης. Sa généalogie se trouve tout naturellement ici, après celle d'Esaü, parce que les deux familles étaient étroitement alliées, Esaü ayant épousé une arrière-petite-fille de Séir, savoir Aholibama, fille d'Ana, fils de Tsibon (v. 2, 20, 25), et Eliphas, Thimna, la sœur de Lotan, autre descendant de Séir (v. 12, 22).

A part ces alliances, l'auteur avait sans doute encore un autre motif pour introduire ici cet aperçu sur le peuple Chorien, et ce motif nous est révélé par le dernier verset du chapitre, le v. 43, où il est dit que Séir ou Edom était la *possession* des descendants d'Esaü. Il fallait nous montrer dans ses familles principales et dans sa constitution politique le peuple auquel la race d'Esaü était parvenue à se substituer de force et en peu de temps, il n'y a pas de doute, puisqu'un des fils d'Esaü avait déjà pour concubine la sœur d'un allouph chorien [2]; il fallait nous montrer cela, afin que nous vissions la vérité de la prophétie d'Isaac sur Esaü : « Tu vivras de ton glaive [3]. »

[1] Versets 2, 24.
[2] Versets 12, 22.
[3] XXVII, 40.

Le quatrième fragment de Vater s'évanouit donc dans un ensemble bien coordonné comme les trois premiers; voyons le cinquième, qui va, dit-il, du v. 31 au v. 39. De quoi est-il question dans ce passage? Des *rois* qui ont régné au pays d'Edom [1]. Puisque l'auteur avait commencé par nous introduire dans la constitution d'Edom, en nous montrant les tribus de ce peuple gouvernées par des chefs héréditaires ou *allouphim*, il ne pouvait rester à mi-chemin, il devait nous montrer la clef de voûte de ce système politique, et c'est ce qu'il fait dans ce morceau qui traite des *melakim* ou rois d'Edom. La royauté ne succéda pas, chez ce peuple, à l'autorité des chefs de tribus; elle lui fut contemporaine, et la preuve en est dans le sixième fragment de Vater, qui est aussi le dernier, parce que le chapitre se terminant au v. 43, ce fertile critique s'est vu dans l'impossibilité, à son grand regret sans doute, de nous tailler encore un septième suivi de plusieurs autres.

Ce sixième fragment donc, qui va du v. 40 à la fin du chapitre, achève de nous initier à la constitution d'Edom, en ce que, nommant les allouphim d'après leurs résidences et les nommant après l'énumération des malakim, faite dans le passage précédent, il nous dit clairement que les chefs de tribus gouvernaient Edom concurremment avec les rois. Sans cela le passage n'aurait aucune signification. Pourquoi nommer les demeures des allouphim après avoir parlé des rois et de leurs demeures, si l'institution des chefs de tribus n'avait plus existé au temps des rois? D'ailleurs, la coexistence de ces deux autorités, l'une subordonnée à l'autre, l'une *héréditaire*, comme on le voit par la stabilité des noms; l'autre *élective*, comme on le voit par le changement des noms et par la tradition judaïque très-explicite sur ce point [2]. La coexistence de ces deux autorités est confirmée par d'autres passages de la Bible. Par exemple, dans les Nombres, xx, 14-21, le roi d'Edom d'alors apparaît comme un souverain; il redoute le passage d'Israël par son pays et le refuse. Pourquoi? Parce que, comme nous le voyons par Exode xv, 15, les allouphim d'Edom

[1] Verset 31.

[2] Voy. le *Yaschar*, loc. cit., 1238, 1240, 1246 *et alibi*.

avaient pris l'épouvante en apprenant l'approche d'Israël.

La contemporanéité de ces deux autorités étant démontrée, aucun doute ne peut rester sur l'enchaînement de ces deux derniers morceaux entre eux, comme aussi sur leur connexion étroite avec tout ce qui précède. Plaignons *Vater*. Ne sauver aucun de ses fragments! Malheureux *père*, dont tous les enfants bibliques sont morts-nés !

Cependant nous n'en avons pas fini encore avec ce chapitre. Nous venons de démontrer son unité; mais Vater, Gésénius, Bohlen, Staehelin, y découvrent des anachronismes et d'autres contradictions. Voilà qui paraît grave. Bohlen veut [1] que le roi Hadad, le 4e roi d'Edom, soit un contemporain de Salomon [2]. Il est patent, cependant, que le Hadad du temps de Salomon n'était pas roi et ne le fut jamais. L'histoire l'aurait dit, puisqu'elle ne manque pas de le dire pour Reson [3], autre prétendant contemporain. Non-seulement elle ne touche mot de la royauté de Hadad, mais elle dit ensuite expressément qu'« il n'y avait pas de roi en Edom, » mais un gouverneur [4]. Hadad passa sa vie à prétendre au trône d'Edom, car il était « de race royale, מזרע המלך, tandis que le Hadad de notre chapitre fut roi pour tout de bon, et cela sans être fils de roi. Il était fils de Bedad, et d'une autre tribu que le roi Chouscham, auquel il succéda par voie d'élection, il n'y a pas de doute, puisqu'aucun des huit rois qu'énumère notre chapitre n'est fils de son prédécesseur. D'ailleurs, le Hadad de notre chapitre bat les Madianites sur le territoire de Moab. Or, les Madianites n'avaient plus besoin d'être battus au temps de Salomon, pour l'excellente raison que Gédéon s'en était chargé pour toujours [5]; puis Moab, appartenant à Israël, ne pouvait pas, au temps de Salomon, servir de champ de bataille à Edom et à Madian. Enfin, comment Hadad peut-il être identique à son homonyme du Livre des Rois, puisqu'il est le 4e dans la liste des rois d'Edom, et qu'Edom, comme nous

[1] *Die Genesis*, p. 342.
[2] III *Reg.*, XI, 14.
[3] *Ib.*, 23-25.
[4] *Ib.*, XXII, 48.
[5] *Jud.*, VII, VIII, 28.

l'avons déjà vu, avait des rois au temps du séjour d'Israël dans le désert? Chacun de ces rois aurait donc gouverné un siècle au moins?

Voilà un échantillon des anachronismes découverts par Bohlen, qui n'en fait pas d'autres. Gésénius, il faut le dire, n'est pas resté en arrière. Il prétend [1] qu'Amalek, étant d'après notre chapitre [2] l'ancêtre du peuple des Amalékites, ce chapitre est en contradiction d'anachronisme avec XIV, 7, où l'on voit que les Amalékites existaient déjà au temps d'Abraham. Il est étonnant qu'un hébraïsant comme Gésénius ait pu commettre une pareille bévue. Car enfin en lisant avec un peu d'attention le v. 7, ch. XIV, on voit qu'il n'y s'agit pas du *peuple* d'Amalek, mais du *champ* d'Amalek, שְׂדֵה הָעֲמָלֵקִי [3]. Est-ce la même chose? Les rois confédérés pouvaient ravager le champ d'Amalek, parce que l'auteur pouvait attribuer ce nom par anticipation à un pays où de son temps demeuraient les Amalékites. — Cependant, dit-on, les Amalékites ne pouvaient-ils pas déjà exister au temps d'Abraham? Ne sont-ils pas nommés le commencement des nations [4]! Le commencement, sans doute, mais cela ne prouve rien pour leur ancienneté. De quel commencement est-il question dans la prophétie de Balaam fils de Béor? Du commencement des hostilités des païens contre Israël, et Amalek fut, en effet, la première nation païenne qui attaqua ouvertement le peuple élu [5].

C'est dans ce sens que le passage précité est entendu par tous les anciens interprètes [6]. Supposons cependant, pour un moment, qu'il faille l'entendre au sens propre, à la lettre, il n'en résulterait pas encore que notre chapitre soit en contradiction avec XIV, 7; il y aurait eu deux Amaleks.

Nous avons déjà résolu la difficulté que plusieurs voient dans ce passage du v. 31 « avant qu'un roi régnât sur les en-

[1] *Encyclopœdie* von Ersch und Gruber, III, 301.
[2] V. 12, 16.
[3] Hengstenberg, *Beiträge* etc., III, 305.
[4] *Num.* XXIV, 20.
[5] *Exod.*, XVII, 8 seqq.
[6] Hengst., *loc. cit.* 304.

» fants d'Israël. » Staehelin [1] le regarde comme une bonne preuve de la rédaction de la Genèse à l'époque des rois ; mais celui qui sait que les promesses de Dieu, loin d'être des paroles vides de sens pour l'auteur du Pentateuque, étaient au contraire pour lui des choses réelles et positives, des faits historiques dans le sens le plus élevé et partant le plus vrai du mot[2]; celui-là pense que le passage en question, précisément parce qu'il s'appuie sur une promesse divine, est une des garanties les plus fortes de l'authenticité du ch. XXXVI.

Cette authenticité, nous l'avons démontré à l'occasion du ch. XXVI, n'est pas non plus ébranlée par l'objection qu'on tire des divers noms des épouses d'Esaü. Ici nous allons achever la démonstration. En effet, on pourrait demander comment il se fait, la coutume du changement de nom reconnue comme un trait des mœurs de l'Orient, que Judith qui quitte en se mariant son nom pour celui d'Aholibama, soit comme Judith la fille de Beeri, le Héthéen, et comme Aholibama, la fille d'Anâ, fils de Tsibon, le Hévien [3]. Comment accorder avec le changement de nom de la femme, le changement du nom de son père, et, de plus, celui de la nationalité de ce père? Beeri est-il identique à Ana ? Un Héthéen est-il la même chose qu'un Hévien ? — Voilà ce qu'on pourrait demander, puisqu'on l'a fait déjà et que Vater [4] est même allé jusqu'à en faire un argument péremptoire contre l'identité de l'auteur de la Genèse.

Voici donc la solution de cette difficulté.

L'identité de Beeri et d'Anâ n'est pas si difficile de constater avec le secours d'un savant comme Hengstenberg [5], elle résulte du verset 24, qui dit : « Et voici les enfants de Tsibon : Aïa et » Anâ. » C'est cet Ana qui trouva les sources chaudes, יְמִים, au désert lorsqu'il fit paître les ânes de Tsibon, son père. Cette découverte nous explique le nom de Beeri, בְּאֵרִי, [6] qui veut

[1] *Krit. Untersuch. üb. d. Genesis*, s. 109.
[2] XXXV, 11.
[3] XXVI, 34; XXXVI, 2.
[4] *Commentar* etc., III, 475.
[5] *Beiträge* etc., III, 273 sq.
[6] J.-D. Michaelis. *Mosaisches Recht*, III, 272 sq.

dire « sourcier », homme qui découvre des sources, de באר *beer*, source, puits. Beeri est donc le surnom d'Anâ, et il porte ce nom familier au ch. xxvi, parce qu'en ce passage il ne s'agit pas de généalogie. Ici au ch. xxxvi, il est question de généalogie, et un acte généalogique étant un document officiel, il exige dans ses termes l'exactitude la plus rigoureuse : le surnom doit céder la place au nom propre, Beeri devient Anâ.

La seconde difficulté trouve une solution non moins sûre en considérant que le nom de Héthéen, tout en s'appliquant à un peuple spécial, avait aussi le sens général de Cananéen. C'est ce que prouvent nombre de passages, parmi lesquels nous remarquons d'abord celui que nous fournit le ch. xxvii v. 46. « Rebecca dit à Isaac : Je suis dégoûtée de la vie à cause » des filles des Héthéens. Si Jacob prend une femme des filles Héthéennes comme celles ci (les femmes d'Esaü), *des filles du pays*, מבנות הארץ, à quoi me sert la vie ? » Ainsi les filles de Heth sont identiques aux filles du pays, aux Cananéennes, par conséquent. Le doute n'est pas permis ; les paroles d'Isaac, qui suivent immédiatement le verset précité, s'y opposent. En effet, que dit Isaac à Jacob? « Ne prends point une femme *des* » *filles de Canaan* מבנות כנען [1]. » Et que fit Esaü? « Esaü voyant » ainsi que *les filles de Canaan* déplaisaient à son père Isaac, alla » auprès d'Ismaël, et prit pour femme, *outre celles qu'il avait*, » Machalath, fille d'Ismaël, fils d'Abraham [2]. » Or celles qu'il avait étaient des Héthéennes [3].

Le nom de Héthéen est donc identique, dans le sens général à celui de Cananéen et cela est tellement vrai que par le pays des Héthéens, on entend parfois tout le Canaan, ainsi qu'on peut s'en convaincre en ouvrant le livre de Josué au v. 4 du ch. I.

Maintenant, quant au mot Hévien, il n'a jamais le sens général du nom de Héthéen ; il désigne toujours une branche spéciale du peuple cananéen, une tribu dans la grande famille, celle que, d'après son genre de demeure, on appelait aussi

[1] xxviii, 1.
[2] *Ib.*, v. 8, 9.
[3] xxvi, 34.

horienne ou troglodyte [1]. On comprend donc que dans un tableau généalogique Anâ soit désigné par sa qualité de Hévien, et cela sans préjudice de son titre de Héthéen, absolument comme celui qui, Breton ou Normand, est désigné dans les actes de l'état civil comme originaire de la Bretagne ou de la Normandie, sans que pour cela il se trouve empêché d'être Français et très-bon Français.

Ainsi je pense que l'argument péremptoire de Vater est péremptoirement réfuté, et que de la prétendue contradiction entre le v. 2 du ch. XXXVI et le v. 34 du ch. XXVI, il est sorti un nouveau témoignage de l'entière véracité de l'auteur de la Genèse. Il nous reste à examiner une dernière objection.

Cette objection (c'est toujours Vater et en lui tous ses rejetons que nous combattons) se rapporte aux v. 6 à 8 de notre chapitre, comparés aux v. 3 et 4 du ch. XXXII. D'après ce dernier passage, Ésaü demeure déjà au pays de Séir avant le retour de Jacob de la Mésopotamie; d'après le passage du ch. XXXVI, au contraire, Esaü ne va demeurer à la montagne de Séir qu'après le retour de Jacob. — Voilà ce que dit Vater, mais ce n'est pas ce que dit le texte. Il est étonnant comme ces messieurs sont coulants pour substituer leur lecture à celle du texte; nous en verrons tout à l'heure encore un exemple chez M. de Bohlen.

Le texte nous dit bien qu'Esaü demeurait déjà au pays de Séir avant le retour de Jacob, puisque d'ailleurs c'est de là qu'il va au-devant de son frère et c'est là où il retourne après l'entrevue [2], mais il ne dit pas ensuite qu'il n'y était allé demeurer qu'après le retour de Jacob. Si le texte parlait ainsi, il serait en flagrante contradiction avec lui-même et l'hypothèse des fragments et des documents devrait être reconnue comme pleinement fondée. Voici ce que dit le texte : « Esaü prit ses » femmes, ses fils, ses filles et toutes les personnes de sa mai- » son, tous ses troupeaux, tout le bétail et tout le bien qu'il » avait acquis au pays de Canaan, et alla dans un (autre) pays, » à cause de son frère Jacob. Car leurs biens étaient trop grands » pour qu'ils eussent pu demeurer ensemble, et le pays de leur

[1] XXXVI, 20 seqq.
[2] *Gen.*, XXXIII, 16.

» séjour n'aurait pas pu les contenir à cause de leurs troupeaux. » Esaü demeura sur la montagne de Séir.» Eh bien, est-ce que le texte dit qu'Esaü quitta le Canaan après le retour de Jacob? Non. Il n'est donc pas en contradiction avec le v. 3 du ch. xxxii. Je ne veux pas contester que le passage au premier abord ne paraisse pas singulier, mais il perd cet air lorsqu'on médite ce qui précède et ce qui suit. Alors voyant que l'auteur nous donne ici l'ensemble de l'histoire d'Edom, depuis son mariage jusqu'à la constitution de sa race en nation, on s'explique qu'il parle aussi de son émigration du Canaan, et on trouverait extraordinaire s'il n'en parlait pas. Et comment en parle-t-il ? Esaü, dit-il, « alla dans un autre pays à cause מִפְּנֵי de » son frère Jacob. » Il y avait donc une cause? Quelle était-elle? Pour qu'Esaü, l'aîné, cède la place à Jacob, le fils cadet, il faut que cette cause soit bien puissante. Précisément; et on voit par là que le texte s'exprime de manière à nous rappeler tout ce qui a déjà été dit de l'histoire des deux frères. Alors nous comprenons qu'Esaü fit cet abandon, parce que lui, par la vente de son droit d'aînesse, et Isaac, par sa bénédiction, avaient reconnu à Jacob des droits souverains sur l'héritage paternel. Cela étant, Jacob étant le seul héritier d'Isaac, le texte pouvait s'exprimer comme si Jacob avait été présent lors du départ d'Esaü. Il était présent en effet; il était présent par son droit que personne ne contestait.

Terminons notre étude sur le ch. xxxvi en faisant remarquer l'audace de Bohlen qui, pour prouver que c'est une composition de l'époque de David, ne craint pas d'y placer des paroles de son invention. L'auteur, selon ce critique, aurait voulu relever par ce tableau généalogique la grandeur d'Edom, afin d'augmenter la gloire de David qui soumit Edom, et à cet effet il se serait écrié à la fin de son œuvre : Tant est grand Edom ! — On regarde à l'endroit indiqué, et l'on trouve avec le plus grand étonnement, qu'il n'y a pas : tant est grand Edom, mais : « Voilà Esaü, le père d'Edom, הוּא עֵשָׂו אֲבִי אֱדוֹם.»

Chapitre XVII.

« Voilà Esaü, le père d'Edom. » Cette phrase, résumé concis de tout le chapitre xxxvi, forme en même temps la transition

au ch. XXXVII. En effet, le ch. XXXV, en finissant par ces paroles : « Isaac mourut, et ses fils Esaü et Jacob l'ensevelirent, » avait indiqué, par la position des noms d'Esaü et de Jacob, l'ordre des récits suivants, c'est-à-dire que l'auteur parlerait d'abord d'Esaü, puis de Jacob. Ce n'est pas nous qui inventons ce rapport, il est réel, et on peut en faire l'observation dans tout le Pentateuque : la position respective des noms y est toujours intentionnelle. On trouvera un exemple frappant de cette intention, si on veut ouvrir l'Exode aux v. 26 et 27 du ch. VI. Du reste, il n'est pas besoin de sortir de la Genèse. Voyez le ch. XXV. L'auteur y observe le même ordre par rapport à Ismaël et à Isaac, qu'ici par rapport à Esaü et à Jacob : d'abord la généalogie d'Ismaël (v. 12), puis la généalogie d'Isaac (v. 19). La raison de ce procédé est dans la moindre importance des histoires d'Ismaël et d'Esaü; l'auteur se dépêche de finir avec elles, et il dit d'une seule haleine tout ce qu'il faut qu'il en dise pour l'intelligence de l'histoire principale, celle du peuple élu.

Ainsi, ayant fini avec Esaü, il passe à Jacob, en disant : « Jacob demeura au pays où son père avait séjourné, au pays » de Canaan. Voici les générations — *toledoth* — de Jacob. » A part le rapport déjà indiqué, ce commencement est une nouvelle preuve de l'unité des deux chapitres, car la phrase qu'on vient de citer du chap. XXXVII correspond à celle-ci des v. 8, 9 du ch. XXXVI : « Esaü demeura sur la montagne de Séir. Esaü » est Edom. Voici les générations d'Esaü. » — Ce sont comme deux membres d'une seule et même phrase.

Vater [1], cependant, et Bohlen [2] contestent le rapport d'ensemble du chap. XXXVII avec le texte qui précède ; ils y voient, en outre, des contradictions chronologiques, et de Wette dit que la narration n'en est pas une, *nicht zusammenhängend* [3]. — Il faut voir cela.

Avec le ch. XXXVII commence l'histoire de Joseph. Bohlen déclare que c'est une fiction, *dichtung*, fondée sur la tradition que le peuple hébreu séjourna jadis en Egypte. A part ce fait,

[1] *Commentar* etc., III, 437.
[2] *Die Genesis*, 349, seqq.
[3] *Beiträge*, II 143, *sq.*

que lui et Hartmann se feraient une conscience de nier, tout le reste est ornement du poëte pour glorifier le peuple auquel il appartenait. Seulement, Hartmann[1] pense que Joseph peut avoir été réellement revêtu de la haute dignité que notre histoire lui attribue, mais la chose ne peut s'être passée telle que l'auteur la rapporte. Et les preuves? Point. Comment Israël est-il venu en Egypte? Comme pasteurs nomades et par hasard, répond Bohlen. — Comme pasteurs nomades et par hasard, *nach einem blossen Ungefähr?* Et vous croyez que les Egyptiens qui avaient tant d'aversion pour les pasteurs que, selon l'expression du texte, ils leur étaient en horreur, תּוֹעֲבַת[2], ce que confirment amplement aussi les antiques monuments de leur pays[3], vous croyez que les Egyptiens auraient reçu ces pasteurs et leur auraient permis de séjourner chez eux? Vous croyez qu'un peuple nomade se serait dirigé au hasard vers un pays qui, par ses mœurs, sa religion, ses institutions et sa civilisation, était aux antipodes des mœurs, de la religion, des institutions et de la civilisation de tous les autres peuples[4], et chez qui un peuple nomade surtout devait se trouver dans la gêne la plus horrible? D'ailleurs, l'histoire dit positivement que ce fut au 7e siècle avant notre ère seulement, que les Egyptiens admirent chez eux le premier peuple étranger, et ces étrangers ne furent pas des nomades, mais des Grecs[5]. Encore fallait-il une véritable révolution pour amener cette violation de tous les anciens usages des Egyptiens. — Ainsi, on voit que la fiction en tout ceci est du côté de M. de Bohlen. N'en parlons plus. Venons aux objections qui, pour n'être pas fondées davantage, ont du moins une apparence de réalité et qui, à ce titre, peuvent faire impression sur des esprits prévenus ou irréfléchis.

La contradiction chronologique que Vater reproche au chapitre XXXVII, c'est que la vente de Joseph ayant eu lieu avant

[1] *Hist. Krit. Forsch.* etc., 433.

[2] *Gen.*, XLVI, 34

[3] Rosellini, *Monumenti dell' Egitto*, I, 280. — Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, II, 16.

[4] Herod., II, 35, 91.

[5] Herod., II, 154.

la mort d'Isaac, elle est néanmoins placée après cette mort, marquée au v. 29 du ch. xxxv.—Oui, elle est placée après cette mort, mais seulement dans l'ordre du récit, et non pas dans l'ordre chronologique. Ce sont deux choses tout à fait distinctes, et il faut admirer que Vater soit resté sans s'en apercevoir, car cette prétendue contradiction s'est déjà présentée bon nombre de fois. Comment peut-on appeler contradiction ce qui est éminemment rationnel, ce qui est la conséquence de la méthode généalogique que suit l'historien?

La généalogie est la trame sur laquelle l'auteur de la Genèse étend le tissu de son histoire, et il est visible qu'en suivant ce procédé on peut à bon droit, et sans troubler l'ordre du récit, indiquer la mort des divers membres de la chaîne généalogique, quoiqu'ils soient vivants encore pendant une grande partie des événements qui suivent cette indication. Ainsi, par exemple, la mort d'Adam, et je remonte à Adam pour faire sentir combien de fois la prétendue contradiction de Vater s'est déjà présentée avant qu'il la signale dans le chap. xxxvii, la mort d'Adam est indiquée au v. 5 du chap. v. Est-ce à dire qu'Adam n'ait plus vu la naissance de son petit-fils Enos et celle de ses descendants jusqu'à Lamech, père de Noé? Personne ne songe à le contester, quoique ces naissances, dans l'ordre du récit, soient placées après la mort d'Adam. Pourquoi ne songe-t-on pas à le contester? Parce que le texte, en marquant la mort d'Adam, marque aussi le nombre des années qu'il vécut, et que de cette manière nous pouvons facilement calculer qu'Adam mourut lorsque le père de Noé était déjà âgé de 56 ans. Adam a donc vu tous les événements de sa famille qui se sont passés jusqu'à l'époque de Lamech. De même, quand Noé mourut, Arphachsad avait déjà 348 ans, et cependant nous lisons la mort de Noé au chap. ix, v. 29, et la naissance de son petit-fils au chap. xi, v. 10 seulement. La mort d'Abraham est annoncée avant la naissance d'Esaü et de Jacob[1], quoique Abraham vécut encore avec ses petits-fils l'espace de 15 ans[2].

Voilà la méthode que l'auteur de la Genèse suit constam-

[1] *Gen.*, xxv, 7, 26.

[2] V. le Tableau chronologique à la fin du volume.

ment, et c'est dire qu'il lui reste fidèle pour Isaac. Pourquoi s'en écarterait-il? Toute confusion n'est-elle pas évitée par l'indication de l'âge des patriarches au moment de leur mort? Assurément, car c'est cette indication, comparée à d'autres chiffres dont l'auteur a parsemé son histoire, qui nous permet de préciser l'âge d'Isaac au moment où Joseph fut vendu en Égypte, et cet âge est de 168 ans, à une année près.

Le calcul n'en est pas difficile. Isaac avait 60 ans à la naissance de Jacob[1]. Joseph avait 39 ans[2], lorsqu'il reçut en Égypte Jacob, qui avait 130 ans[3]. Donc, Jacob avait 91 ans à la naissance de Joseph, et Isaac 151 ans. Or, Joseph fut vendu à l'âge de 17 ans[4], donc Isaac avait alors 168 ans, de sorte que comme il mourut à l'âge de 180 ans[5], il vécut encore 12 ans après ce triste événement.

On le voit; un texte qui permet d'établir des calculs aussi clairs et simples, ne peut être confus ni contradictoire, et si néanmoins les critiques rationalistes y voient des confusions et des contradictions, c'est parce qu'ils ne lisent pas avec attention. Parce que la marche généalogique et chronologique se présente d'abord dans le Pentateuque d'une manière rapide et non interrompue, ils n'y sont plus dès qu'elle continue ensuite à se voiler quelque peu du cours des événements, et aussitôt, sans se donner la peine de comprendre, ce qui est du reste assez difficile quand on a l'esprit troublé par toutes sortes de préventions, ils crient à la contradiction et déchirent le livre.

Voyons d'autres objections; il y a foule. D'abord celles de de Wette, qui trouve que la narration manque de cohérence. Les frères de Joseph acceptent, dit-il, la proposition de Ruben, de jeter l'enfant dans une citerne et de ne pas le tuer. Néanmoins Juda dit ensuite : Quel avantage nous reviendra-t-il de tuer notre frère et de cacher son sang? Donc, dit de Wette, ils doivent avoir eu l'intention de le tuer. — Singulière objec-

[1] *Gen.*, XXV, 26.
[2] XLI, 46, 53, 54.; XLV. 6, 11.
[3] XLVII, 9.
[4] XXXVII, 2.
[5] XXIV, 28.

tion. Est-ce que le texte avait dit qu'ils n'avaient pas l'intention de le tuer ? — Non. — Que signifie donc votre objection ? C'est bien une querelle d'Allemand que vous nous faites ici. Du reste, les frères de Ruben ne s'engagent point à ne pas tuer Joseph, et on peut mourir dans une fosse aussi bien que sous le couteau. Juda le sait, il connaît l'intention de ses frères, et c'est pour éviter à Joseph la mort de la faim ou celle que causent les morsures des bêtes venimeuses [1], qu'il conseille à son entourage de ne pas tuer le Songeur, mais de le vendre.

Ensuite, dit de Wette, on s'étonne que Ruben n'objecte rien contre cette proposition, et plus encore que Ruben, lorsqu'il retourne à la fosse et qu'il n'y voit plus Joseph, est saisi de désespoir. Pour s'expliquer cela, on est forcé — *genöthigt* — de supposer que Ruben était absent lorsque Juda fit sa proposition et lorsqu'on l'exécuta. — Si on est *forcé,* remarque spirituellement Ranke [2], de supposer telle circonstance pour mettre de l'ensemble dans un récit, rien ne s'oppose à ce que cette circonstance y soit passée sous silence. En effet, l'écrivain qui écrit de manière à ce que son récit explique par ce qu'il dit ce qu'il ne dit pas, n'écrit pas si mal, ce me semble. D'ailleurs, est-il nécessaire de supposer l'absence de Ruben au moment où ses frères entendent et exécutent la proposition de Juda? Nullement. Il pouvait avoir assisté à tout cela en témoin muet et impuissant, et son désespoir qui éclate, quand il revient à la fosse, s'explique suffisamment par ce que l'auteur dit de lui au v. 22.

Après ce spécimen de la critique de de Wette, voyons les remarques de Bohlen et de Hartmann; elles concernent la vérité historique du ch. XXXVII.

Rachel était morte; comment donc Jacob pouvait-il dire à Joseph : « Viendrais-je avec *ta mère* et tes frères pour nous » prosterner devant toi ? » C'est une inexactitude chronologique qui porte atteinte à la vérité historique du récit. C'est

[1] D'après la tradition judaïque, en effet, il y avait dans la citerne des serpents et des scorpions. Voy. dans le *Thalmud* au seder Moed le traité *Schabbath*, fol. 22.

[2] *Untersuch. ü. d. Pent.*, I, 259.

Bohlen [1] qui dit cela, mais non pas le lecteur qui réfléchit que Jacob exprime par ces paroles l'impossibilité que le rêve de Jacob puisse se réaliser.

La conduite de Joseph, rapportant à son père les mauvais propos de ses frères, est inconciliable avec le noble et pieux caractère de Joseph, dit Hartmann [2]. Ce n'est pas là le souci de l'historien. Ce qui lui importe, c'est de rester fidèle à l'histoire. La remarque de Hartmann sent le romancier idéaliste à une lieue ; elle n'a aucune valeur critique. Du reste, Hartmann sait-il bien ce qu'il veut? N'attaque-t-il pas immédiatement après la vérité historique du texte, parce que le caractère de Joseph est trop idéal ; de même que quelques pages plus haut [3], il avait traité de mythe toute l'histoire de Jacob « *die ganze Geschichte Jacobs?* » A voir cette exagération sans pareille, je me persuade que le seul critérium du professeur de Rostock dans l'examen du Pentateuque a été l'intolérance contre les Juifs qui distingue la ville où il a écrit son livre, intolérance qui leur défend d'y mettre le pied, si ce n'est une fois l'an, au temps de la foire de la Pentecôte. La vue d'un Juif, je me le rappelle, y causait autant de sensation qu'à Paris celle d'un Japonais. Il a fallu Sadowa pour changer cet état de choses.

La défiance de Bohlen contre la crédibilité de la narration du ch. XXXVII est vivement éveillée par le passage qui va du v. 13 au v. 17, où il est dit qu'Israël envoie Joseph, son fils chéri, seul à plus de 40 lieues, *über* 20 *meilen* [4], dit Bohlen, à travers un pays où sans nul doute les habitants avaient gardé le souvenir de l'horrible exploit de Siméon et de Lévi raconté au ch. XXXIV. Puis, la rencontre de cet étranger qui remet Joseph dans le chemin pour y rejoindre ses frères, sans que Joseph se soit nommé à lui. — Toute cette objection qui a pour but de présenter le texte comme inexact et embrouillé, s'évanouit bien vite devant quelques remarques fort simples. Israël pouvait envoyer son fils chéri de Hébron à Sichem et le laisser aller tout seul, sans rien craindre pour lui, car *Israël* avait le

[1] *Die Genesis*, 355.
[2] *Hist. krit. Forschung.* s. 435.
[3] *Ibid*, 429.
[4] *Die Genesis*, s. 357.

sentiment de sa force; c'était un homme puissant et par conséquent respecté dans le pays. Pour s'en convaincre, il suffit de relire XXXII, 10, 28, XXXIII, 11, XXXV, 5, XXXVI, 7. Si les habitants du pays s'étaient trouvés empêchés de se venger sur Jacob et les siens, lorsqu'ils étaient dans toute l'effervescence de l'indignation qu'avait excitée en eux le méfait de Siméon et de Lévi, ils ne devaient pas paraître bien redoutables à Jacob alors qu'une dizaine d'années au moins s'était écoulée depuis. Enfin, le patriarche n'envoya pas Joseph à 40 lieues, comme Bohlen, toujours étourdi, l'avance sans respect pour la géographie, mais à 10 lieues environ, comme le dit le texte, la distance de Hébron à Sichem. Et il est de toute évidence que dans ce rayon de distance, et bien plus loin encore, Jacob et son fils devaient être connus, passez-moi l'expression, comme le loup gris. La merveille alors qu'un homme, rencontrant Joseph, le reconnaisse au premier aspect, d'autant plus que Joseph portait précisément ce jour-là sa tunique diversement colorée, ce qui, dans l'Orient d'alors pauvre encore et peu peuplé [1], était capable de rendre notoire un homme.

Mais il est invraisemblable, reprend Bohlen, que les frères de Joseph, après avoir fait preuve d'un cœur dur et barbare, en envoyant à leur père la robe tachetée de sang, viennent ensuite pour le consoler. — Cette remarque honore le cœur de Bohlen, mais elle prouve que ses études psychologiques ont été un peu négligées. Le procédé des fils de Jacob n'est pas invraisemblable du tout; ces gens-là n'étaient pas de petits saints; on s'en aperçoit assez à leurs autres actions. Celui qui peut commettre l'inceste et massacrer traîtreusement, peut bien aussi verser des larmes feintes avec le malheureux dont il a causé le malheur. C'est même la moindre des choses. Pour que l'objection eût de la valeur, il faudrait que Bohlen nous prouvât que la conduite des fils de Jacob est impossible.

Enfin, un dernier argument de Bohlen contre la vérité historique du chapitre est tiré du v. 36, où il est dit que les marchands vendirent Joseph à Putiphar, *eunuque* de Pharaon, chef des exécuteurs. Notre critique pense qu'il n'y avait pas

[1] Verset 22.

d'eunuques en Egypte [1]. Il n'a donc pas vu les monuments égyptiens? Qu'il lise alors Rosellini [2], et il verra que l'Egypte connut les eunuques tout aussi bien que les connurent les pays de l'Asie. La polygamie n'était pas inconnue aux Egyptiens, comme nous le voyons par Diodore de Sicile [3]; elle était moins fréquente chez eux qu'en Orient, voilà tout. D'ailleurs, les eunuques n'étaient pas exclusivement employés pour la garde des harems; ils étaient fréquemment revêtus d'autres charges et arrivaient aux premières dignités de la cour, de sorte que le mot סריס *saris* peut aussi se rendre par « *seigneur de cour.* » Mais son premier sens est *eunuque*, de סרס racine inusitée, équivalente à שרש déraciner.

J'ai fini avec les critiques allemands. Mais voici un savant français [4] qui dit qu'il y a une lacune dans ce chapitre, et non-seulement dans ce chapitre, mais aussi dans les chapitres XXII, XXVIII et XLVIII; enfin dans l'Exode. Examinons la question.

Il est impossible que des lacunes existent dans le Pentateuque. Comment un auteur qui était parfaitement maître de son sujet et qui se servait des matériaux à sa disposition pour un but nettement déterminé, comment cet auteur aurait-il pu faire un ouvrage avec des lacunes? Les lacunes dans un livre quelconque accusent, ou l'ignorance de l'auteur ou sa distraction. Aucun auteur, je suppose, n'en fait volontairement; quelquefois, il est vrai, il semble que des lacunes existent dans des ouvrages d'ailleurs bien faits, mais ce n'est qu'en apparence : pour le lecteur intelligent elles n'existent pas, et il était bien permis à l'auteur de compter sur cette classe de lecteurs. Non, le silence sur tel ou tel fait dans un ouvrage, dès que le récit de ces faits n'est pas en rapport intime avec le but de l'auteur, ne constitue nullement une lacune.

Mais voyons les lacunes de M. Drach. La première se trouverait entre le v. 19 du ch. XXII et le v. 2 du ch. XXIII. Dans le

[1] *Die Genesis*, 360.

[2] *Monumenti dell' Egitto*, vol. III, p. 132, seqq.; capit. IV, § 4, et pl. XXXIV, fig. 2.

[3] Diodor. Sic. I, 85.

[4] M. Drach, dans l'avant-propos de sa trad. du *Yaschar*, dans *Dictionn. des Apocryphes*, II, col. 1078, sq., édit. Migne.

premier verset il est dit qu'Abraham s'établit à Beerséba, dans le second que Sara mourut à Hébron. Là dessus M. Drach pose cette question : Comment se fait-il que Sara meure à huit lieues de son domicile? — Mais où donc est le texte qui dit que Sara meurt à huit lieues de son domicile? Pour que nous fussions autorisés à dire que Sara ne mourut pas dans son domicile, il faudrait que le texte ne nous eût jamais dit qu'Abraham avait son domicile à Hébron. Or, il nous l'a dit en toutes lettres, non pas une fois, mais deux fois. Lisez : « Abram . . s'établit dans le bocage de Mamré qui est à Hé-» bron [1]. » — « Abram . . demeurait dans le bocage de Mamré [2], » qui est Hébron [3]. »

C'était tout nouvellement qu'Abraham s'était établi à Beerséba, c'est à savoir à son retour de Moria. Sans doute, il pouvait y avoir séjourné déjà antérieurement, cela est même fort probable [4], mais sa maison, son domicile fixe était toujours à Hébron, domicile qu'il avait choisi à son retour d'Égypte. Et la preuve qu'Hébron était toujours son domicile principal, c'est qu'il y acheta une propriété sépulcrale [5], qu'il y revint de Beerséba pour y passer le reste de sa vie [6] et que c'est aussi là que demeurèrent son fils Isaac [7] et son petit-fils Jacob [8].

Ainsi Sara ne meurt pas à huit lieues de son domicile, mais dans son domicile, — et la première lacune de M. Drach n'existe pas.

Ni la seconde, qui serait entre le v. 10, ch. XXXII, où Jacob dit qu'il a passé le Jourdain « sans autre bagage que sa per-» sonne et son bâton, » et le v. 8, ch. XXXV, où « on n'est pas » peu surpris de voir à sa suite la nourrice de sa mère, qu'il » n'avait pas emmenée lors de sa fuite de la maison pater-» nelle. »

On n'en est pas surpris du tout. Jacob n'avait pas emmené

[1] *Gen.*, XIII, 18.
[2] XIV, 13.
[3] XXXV, 27.
[4] XXI, 33.
[5] XXIII, 17, 19.
[6] XXV, 8, 9.
[7] XXXV, 27.
[8] XXXVII, 1. Voy. aussi le *Yaschar*, dans le *Dictionn. des Apocryph.* II, 1172.

Débora lors de son départ de la demeure de ses parents ; cela est certain. Mais il est certain aussi, par la raison que nous avons déjà dite en parlant de ce fait à l'occasion du ch. xxxv, que Rébecca était morte pendant l'absence de vingt ans de Jacob. La présence de Débora auprès de Jacob est donc parfaitement motivée pour celui qui sait lire le texte aussi bien lorsqu'il emploie le seul langage des faits, que lorsqu'il parle en toutes lettres. « Celui, dit quelque part M. Guizot, qui raconte ou dé-» crit ce qu'il voit, à des gens qui le voient comme lui, n'imagine » jamais avoir besoin de tout dire.» Comment peut-on arguer d'une lacune contre le texte, parce qu'il passe sous silence un fait qui ressort *forcément* de l'ensemble du récit? Du reste, il y a encore un autre moyen pour expliquer la présence de Débora auprès de Jacob. Rébecca avait dit à son fils : « Fuis auprès de » mon frère Laban, demeure avec lui jusqu'à ce que *j'enver-*» *rai* pour te prendre de là [1]. »

La troisième lacune se trouverait dans le ch. xxxvii, entre le v. 25 et le v. 28. Dans le v. 25 il est dit que les fils de Jacob virent venir une caravane d'*Ismaélites*, et dans le v. 28 : comme les marchands *Madianites* passaient, ils vendirent Joseph aux *Ismaélites;* puis, au v. 36, ce sont les *Madianites* qui le revendirent en Égypte. « Il manque évidemment quel-» que chose dans le texte, dit M. Drach, car l'auteur n'a pu » confondre des Ismaélites, descendants d'Ismaël, avec des » Madianites, descendants de Céthura. »

Pardon, il ne manque rien dans le texte, précisément parce qu'Ismaël était fils d'Hagar, et Madian, fils de Kéthoura. Lisez le v. 6 du ch. xxv : « *Et aux enfants de ses concubines*, Abra-» ham fit des présents, et de son vivant les renvoya d'auprès » de son fils Isaac, vers le levant, dans le pays de l'Orient. » Ainsi, voilà Ismaël et Madian renvoyés ensemble dans un seul et même pays. Quoi de plus naturel alors que le fait de la fusion de ces deux branches de la famille Abrahamite? L'auteur alors a très-bien pu confondre ceux que leur ancêtre commun et la commune destinée avaient déjà confondus en un seul et même peuple, et la preuve que le texte ne fait ici

[1] *Gen.*, xxvii, 43, 45. — C'est par cette donnée que la présence de Débora auprès de Jacob est expliquée par le *Yaschar*, col. 1157, sq.

que constater l'action historique d'une cause historique énoncée dans le passage précité du ch. XXV, c'est que d'autres textes la constatent aussi, comme on peut s'en convaincre en ouvrant le livre des Juges aux v. 22, 24, 26 du ch. VIII.

Nous parlerons des autres lacunes que signale M. Drach, quand nous serons aux chapitres où il a cru les apercevoir.

Chapitre XVIII.

Un coup affreux a frappé Jacob ; il a perdu son fils bien-aimé, il n'est accessible à aucune consolation. Alors comme cela a lieu en semblable conjoncture, le silence se fait autour du nom de la victime, on évite même de le prononcer, et l'historien imite cette donnée naturelle en maître de son art : il se tait, lui aussi, sur Joseph, et consacre le chapitre suivant à une autre histoire.

Mais l'unité de l'œuvre n'est-elle pas troublée par cette brusque interruption ? Y a-t-il un rapport d'ensemble bien marqué entre ce chapitre et celui qui le précède. Entre la vente de Joseph et l'arrivée de Jacob en Égypte s'écoulent vingt-deux années, puisque Joseph avait dix-sept ans au moment où il fut vendu et trente-neuf ans quand il présenta son père au roi d'Égypte. Se peut-il bien que les événements du ch. XXXVIII se soient passés dans cet espace de temps ? Et s'ils n'y rentrent pas, ils ne succèdent donc pas avec suite à ceux des chapitres précédents, alors aussi l'ordre chronologique n'existe plus, la chaîne de l'unité est rompue : donc il y a compilation, juxtaposition de documents divers, et l'identité de l'auteur est une chimère [1].

C'est une conclusion entièrement fausse d'une prémisse qui ne soutient pas l'examen. Qu'on ouvre n'importe quelle histoire, on verra que nombre de chapitres ne sont pas et ne peuvent pas être liés par l'ordre du temps. La parole humaine, et surtout la parole écrite, n'a pas le don de l'ubiquité. L'historien ayant entamé tel sujet et se voyant obligé par la convenance de l'ensemble d'en entreprendre un autre avant d'avoir achevé celui qu'il avait commencé, peut remonter le cours

[1] De Wette, *Beiträge* etc., II, 146.

des temps aussi loin que l'exige le nouveau sujet, et cela sans le moindre inconvénient pour l'unité de son livre. La seule condition qu'il ait à remplir et qui est de toute rigueur, c'est que la place du nouveau sujet, nécessaire à l'entente de l'ensemble, soit nécessairement celle qu'il lui assigne.

Eh bien, cette condition est-elle remplie ici? La réponse à cette question n'est pas douteuse.

D'abord le chapitre XXXVIII fait nécessairement partie de la *Genèse*. De quoi traite-t-il? De Juda et de sa postérité. Or, que lisons-nous au v. 2 du ch. XXXVII? « Voici les générations de » Jacob. » L'histoire des fils de Jacob étant ainsi annoncée, il fallait que l'auteur la donnât en ce qu'elle a d'essentiel pour le plan de l'ouvrage ; et que la génération de Jacob par Juda soit vraiment essentielle pour la *Genèse*, c'est ce que celui qui connaît la haute importance historique de Juda ne sera pas tenté de nier. L'auteur était pénétré de cette importance; non pas qu'il sut que Juda, par son fils Pérets, était l'ancêtre de David et de Salomon, ainsi que le veut la critique rationaliste afin de pouvoir inférer de là que la *Genèse* est une composition de l'époque post-salomonique; non, mais l'auteur savait, puisqu'il va nous le dire plus loin, au ch. XLIX, que Jacob avait prononcé sur Juda ces paroles prophétiques : « Le sceptre ne » sera point enlevé à Juda. » Il fallait donc pour qu'il n'y eut pas de lacune dans l'histoire de Juda, qu'il nous fît connaître les noms des fils de ce fils de Jacob.

Maintenant, ce sujet qui fait essentiellement partie des assises de l'histoire d'Israël, est-il à sa place, ici, dans le ch. XXXVIII? Est-ce qu'on ne pourrait pas l'ôter de là pour le placer ailleurs? Et où le placeriez-vous? Avant le ch. XXXVII? Il y serait comme une plante sans racine, car la racine de notre chapitre est dans le chapitre XXXVII ; il est dans ces paroles : « Voici les générations de Jacob. » Il est donc impossible de le placer avant le chap. XXXVII.

Pourrait-on le mettre à la place du sujet qui remplit le ch. XXXVII? Mais on dérangerait l'ordre chronologique, car quoiqu'on en dise, le contenu du ch. XXXVIII est manifestement postérieur à celui du ch. XXXVII. Cela est prouvé par le commencement même de ce chapitre. Juda qui, dans le chapitre précédent

est encore avec ses frères, les quitte et s'établit ailleurs.—Mais son mariage, la naissance de ses enfants, le mariage de ses enfants, leur mort, l'aventure de Juda avec Tamar, tout cela a-t-il bien pu se passer dans l'espace de 22 ans? C'est ce qu'il faut voir. Calculons. Jacob étant âgé de 108 ans lorsqu'il perdit Joseph, et 22 ans se passant avant qu'il ne le revît, il le perdit en l'an 2215 de la création d'Adam, l'an 1546 av. J.-C., et il le revit en l'an 2237. Eh bien, si Juda s'établit en son particulier dans l'année même de la vente de Joseph et que dans cette même année il épousât la fille d'un Cananéen, ce que le texte permet fort bien de supposer, il eut son premier-né, Er, en 2216, et Onan, le puîné, en 2217. La succession rapide de ces événements est parfaitement indiquée par le texte. Quant au mariage d'Er, rien n'empêche que le jeune homme ne le fît à l'âge de 18 ans; il y en a qui se marient plus jeunes, en Orient surtout. On voit d'ailleurs par le vice que pratique Onan et auquel il a laissé son nom, vice qui attriste principalement l'adolescence, qu'Er et Onan devaient être de très-jeunes gens encore quand leur père les maria. On peut donc placer le mariage d'Er en l'an 2234 et aussi celui d'Onan. Le texte, loin de s'opposer à cette hypothèse, la favorise; on le sent en le suivant dans sa marche rapide. Si donc notre calcul est juste, il reste encore un espace de temps de plus d'un an pour l'aventure de Juda avec Tamar et la naissance des jumeaux Perets et Zérach. Cela est suffisant; et nous voilà arrivés avec le contenu de notre chapitre à l'an 2236, où commence la famine qui motive le départ des fils de Jacob pour l'Égypte.

Ainsi, nous venons de le voir, la narration du ch. XXXVIII se range d'elle-même après celle du ch. XXXVII, et elle s'adapte convenablement à l'espace de temps qui s'écoule entre le départ de Joseph et celui de ses frères. Quant à la placer plus en avant, après le ch. XXXIX ou après l'un des suivants, cela est impossible. D'abord déjà par la raison qu'elle est bien là où elle est, puis parce qu'ailleurs elle romprait l'histoire de Joseph qui, depuis le ch. XXXIX forme une suite continue où tout s'enchaîne de la manière la plus étroite. Or, une narration qui est tellement bien placée dans l'ensemble d'un texte qu'on ne saurait la déplacer sans troubler l'économie de l'ouvrage, n'est certai-

nement ni une compilation, ni un fragment, mais de la main de l'auteur même qui a écrit tout le reste. La prétention de de Wette est donc une chimère.

Que dirai-je de Bohlen? *Ab uno.* C'est une fiction que ce chapitre, dit-il, car il est absolument impossible, *völlig unmöglich*[1], que l'un des enfants ait présenté la main avant celui qui sortit le premier. Je ne savais pas Bohlen aussi versé dans les cas de dystocie. Que de talents à la fois!

Chapitre XIX.

La critique adverse n'a pas trouvé grand'chose à dire contre le chap. XXXIX. Seulement Bohlen a tenu à nous montrer qu'il est aussi fort sur la science égyptienne que sur celle de l'accouchement, et il trouve que l'auteur a grandement manqué aux mœurs égyptiennes en laissant approcher Joseph aussi près de la femme de Putiphar, attendu que là où il y a des eunuques, il y a aussi des harems, et les harems ne sont accessibles qu'aux eunuques... Ce raisonnement qui est juste par rapport aux Orientaux, ne vaut rien dès qu'on l'applique à l'Egypte. On peut voir par les monuments et par Hérodote[1], puis par ce qu'en disent Wilkinson[2] et Taylor[3], que la vie des femmes chez les Égyptiens n'était point limitée dans les murs d'un harem ou d'un gynécée comme en Orient et en Grèce; elles joussaient de beaucoup de liberté et la société des hommes ne leur était point interdite. Chez les Egyptiens, dit Hérodote, les femmes vont sur la place et s'occupent du commerce, et cela est un sujet d'étonnement pour Sophocle.

Hartmann trouve invraisemblable que Putiphar n'ait pas aussitôt puni de mort l'esclave qui, comme il le croyait, avait osé attenter à l'honneur de sa femme. Mais si Putiphar entendait la chose ainsi, qu'y faire? Rien apparemment ne le forçait de faire mourir celui qui «avait gagné sa bienveillance[4]. » D'ailleurs l'auteur ne cesse de répéter le nom de Jéhovah

[1] II, 35, 60, 85. Cf. Sophocle *Œdipe à Colone*, v. 337.
[2] *Manners and customs* etc., II, 389.
[3] *Illustrations of the Bible from the monuments of Egypt*, 171.
[4] XXXIX 4.

pour nous dire que Jéhovah était avec Joseph. En effet, il était avec lui à ce point que son maître même s'en aperçut[1]. Ce n'était pourtant qu'un païen.

C'est le nom de Jéhovah qui domine cette narration où commence l'histoire d'Israël en *Egypte proprement dite*. Le nom d'Elohim ne s'y trouve qu'une seule fois, au v. 9, et Joseph l'emploie, cela est évident, parce que la femme païenne à laquelle il parlait n'aurait rien compris au nom de Jéhovah. Quant à l'emploi répété de ce nom solennel dans plusieurs passages du chapitre, on en comprend aisément la raison, si on réfléchit que le séjour de Joseph en Egypte est dans le rapport le plus direct avec cette parole de Jéhovah à Abraham : « Sache bien que ta postérité sera étrangère dans un pays qui » ne lui appartient pas; on les assujettira, on les persécutera » pendant quatre cents ans. Mais je jugerai aussi le peuple à qui » ils seront assujettis[2]. » C'est pour faire sentir plus vivement le rapport de partie intégrante du séjour de Joseph en Egypte avec *la captivité proprement dite*, que l'auteur se sert du nom de Jéhovah plus qu'il n'aurait été nécessaire sans cela. Il va de soi qu'il ne pouvait employer ici aucun des autres noms de Dieu; le nom de Jéhovah seul était propre pour marquer dès l'abord le caractère de l'époque qui se termine par les grandes et solennelles manifestations que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob opère pour le salut de son peuple.

Si nous passons maintenant au ch. XL, nous rencontrerons comme objection principale celle de Bohlen, qu'il tire du v. 10, en disant : Une date importante pour l'âge relativement moderne de cette narration est dans le songe de l'échanson, parce qu'il suppose la culture de la vigne en Egypte. Les premiers essais de cette culture sont postérieurs à Psammitich, et coïncident ainsi avec l'époque où régnait en Juda le roi Josias. Ces essais ne réussirent guère, parce que le pays étant plat, la plante se trouvait sous l'eau juste au temps où les raisins mûrissent. Les Egyptiens se servaient pour boisson d'une espèce de bière, et Hérodote dit expressément qu'il n'y avait pas de vignes dans le pays. Les Egyptiens considéraient d'ailleurs

[1] XXXIX, 3.

[2] *Gen.* XV, 13, 14.

le vin comme le sang de Typhon, et Plutarque dit qu'ils n'en buvaient avant Psammitich, ni même ne s'en servaient pour les libations[1]. » Plutarque[2] peut n'avoir pas tort, mais Bohlen n'a pas raison. Il se peut bien, en effet, qu'avant l'époque de Psammétique, avant que l'Egypte ne fût ouverte au commerce des Grecs[3], on n'ait pas bu de vin en Egypte ou du moins qu'on n'en ait pas bu généralement. Je n'approfondis pas la question ; elle est indifférente pour notre texte. On n'y parle pas de vin, mais de jus de raisin[4]. Ce qu'il nous importe de constater pour le moment, parce que l'authenticité du texte y est engagée, c'est la culture de la vigne. Cette culture était-elle pratiquée en Egypte dès le temps le plus reculé? Il n'y a pas le moindre doute, car, outre le témoignage des *Nombres* XX, 5, nous avons celui de Diodore de Sicile qui nous dit, liv. I, c. 36, que les Égyptiens attribuaient l'introduction de la culture de la vigne chez eux à Osiris, un de leurs dieux les plus anciens, puisqu'ils l'identifiaient avec Ra, le dieu du soleil, le roi des dieux. Ensuite nous avons le témoignage des monuments, témoignage incorruptible, sorti des hypogées de Thèbes et d'ailleurs. On peut en voir la reproduction détaillée dans les ouvrages de Champollion [5], de Rosellini [6] et de Wilkinson [7]. Pour ce qui est d'Hérodote, il ne dit point qu'il n'y a pas de vignes en Égypte, il dit qu'il n'y a point de vignes dans cette partie de l'Égypte où l'on sème des grains [8]. On voit qu'il n'est pas inutile de vérifier les citations de Bohlen.

Quant à la raison que ce critique allègue pour prouver que la vigne ne saurait prospérer en Egypte, il est tout à fait mal informé. L'inondation causée par le Nil ne saurait être un obstacle à la culture de la vigne, attendu que le raisin mûrit

[1] *Die Genesis*, s. 373.

[2] *De Iside et Osiride*, Plutarch. Oper. t. II, p. 353, éd. 1620.

[3] Herod., III, 6.

[4] V, 11. — Le mot égyptien était probablement *erp*, identique, par métathèse, au germanique *reb* (e).

[5] *Monuments de l'Égypte*, II, pl. 104, 115, 156, 176, 187.

[6] *Monumenti civili dell' Egitto*, tom. I, cap. 4, § 8, tav. XXXVII, XXXVIII, LXVIII, LXIX. Voir aussi l'ouvrage monumental de Lepsius.

[7] *Manners and customs of the anc. Egypt.*, II, 143-171.

[8] II, 77.

en Égypte avant l'époque du débordement du fleuve, c'est-à-dire au mois de juillet et au commencement d'août [1]; le Nil ne parvient à couvrir le pays qu'à la fin d'août [2].

La haute authenticité du ch. XL se reconnaît encore par plusieurs autres traits. Contentons-nous d'en signaler un des plus caractéristiques : c'est celui que donne le v. 16. « Le chef » des panetiers dit à Joseph : Il me semblait aussi en songe » avoir trois corbeilles tressées sur la tête. » Eh bien, Hérodote énumère l'habitude de porter des fardeaux sur la tête parmi les usages qui distinguent les Égyptiens des autres nations : « En Égypte, dit-il, les hommes portent les fardeaux sur la » tête, et les femmes sur les épaules [3]. » Les monuments viennent confirmer ce témoignage [4].

Passons au ch. XLI.

La vérité historique de ce chapitre saute aux yeux, pour peu que l'on connaisse l'antiquité égyptienne. Pour oser la contester, il faut s'être fait une intrépidité égale à celle des Hartmann et des Bohlen. Bohlen, en effet, s'inscrit en faux contre ce chapitre en disant que le débordement du Nil, représenté par les vaches fortes en chair, peut bien ne pas monter toujours assez haut pour produire des moissons abondantes, mais qu'il ne saurait jamais manquer entièrement. — Jamais? Cependant nous savons que le fait est exact; les traditions conservées par Apollodore, Ovide, Hygin, Trogue-Pompée et autres, ne laissent pas subsister des doutes à cet égard. « L'Égypte, dit Ovide [5], » privée des pluies nourricières qui fertilisent ses campagnes, » avait éprouvé neuf années de sécheresse continuelle. » Le langage des autres auteurs [6] est conforme à celui-là, et comme ils mettent cette longue calamité en rapport avec le nom de Busiris, *Pousiri* en égyptien [1], c'est-à-dire *le* Osiris, nom attri-

[1] Joh. Melch. Hartmann, *Das Paschalik Egypten*, 214, sq.

[2] Ritter, *Die Erdkunde*, Afrika, 837, sq.

[3] II, 35.

[4] Rosellini, *Monumenti civili*, pl. XXXVII, LXXXII. — Wilkinson, *Manners and cust.*, II, 146, 151. — Lepsius, *Denkmäler* etc.

[5] *Artis Amator.*, lib. I, v. 648, sq.

[6] Apollod. II, c. V, § 11. — Hygin, *Fabularum liber.*, fab. LVI. Justin., *Hist.*, l. XXXVI, c. 2.

bué à une ville de la Basse-Égypte dans laquelle les Égyptiens célébraient tous les ans une fête de lamentations en mémoire de la mort d'Osiris, on peut affirmer, sans être téméraire, que les neuf années que dura le fléau, d'après les auteurs précités, rappellent réellement la longue calamité dont notre chapitre nous a conservé la relation historique [2]. En effet, Osiris, dieu de la force productrice et comme tel identifié à Ra, était aussi le dieu de la force nourricière et comme tel identique au Nil [3]. C'est pour cette raison que le Nil avait ses prêtres (Herod. II, 90.) et ses temples (Champollion, *l'Égypte s. les Phar.*, I, 321.) Quant à la vache elle était le symbole du sol, étant consacrée à Isis, l'épouse d'Osiris et la déesse de la Terre que fécondait le Nil [4]. Un dieu étranger, venu de la Syrie, le dieu d'un peuple odieux aux Égyptiens, les Hyksos [5], qu'ils invoquaient sous le nom de Seth Σήθ, [6] le Typhon des Grecs, le tout-puissant dieu des dieux qui détruisait et qui rendait désert [7], — s'empara d'Osiris, le tua, coupa son corps en quatorze parties et les dispersa sur tout le pays. Isis, ayant soif de son époux, le chercha et le retrouva. Osiris revint à la vie et la terre reprit sa fertilité. Alors la fête de deuil avait cessé et l'on pétrissait de terreau mélangé d'eau une image en forme de croissant qu'on couvrait de parures et d'ornements, et les assistants s'écriaient : Nous l'avons retrouvé ! ô bonheur [8] !

Tout cela est fort transparent. On ne voit vraiment pas à quoi on puisse appliquer ce mythe et cette fête, et cette complainte sur la mort d'Osiris, nommée Manéros [9], le seul chant national qu'eussent les Egyptiens, si ce n'est à cette calamité extraordinaire et inouie dont parle le chap. 41 de la Genèse. Il fallait nécessairement qu'il y eut une raison locale et physique, pour que les Egyptiens, ennemis des étrangers, recon-

[1] Champollion, *L'Égypte* etc., II, 190.
[2] Cf. Creuzer, *Symbolik*, III, 3.
[3] Plutarch., *Isis et Osiris*. Oper. omn., II, 363.
[4] *Ib.*, *ib.* Herod., II, 41. Héliodor., *Æthiopic.*, liv. IX.
[5] Lepsius, *Die Chronol. d. Ægypt.*, I, 342.
[6] Plutarch., *l. cit.*, p. 376.
[7] Reuvens, *Lettres sur les papyrus*, L. I, p. 39.
[8] Plut., *Isis et Osiris*.
[9] Du mot probablement qui la commençait.

nussent ainsi à un dieu étranger et ennemi la victoire sur leur dieu indigène et une domination absolue sur leur pays.

Une autre objection de Bohlen[1] est celle qu'il élève contre le v. 6, où il est dit que les épis étaient flétris par le vent d'Orient. Il dit que le vent d'est est doux et rafraîchissant, mais il remarque lui-même qu'il ne se fait point sentir en Egypte. Donc l'auteur n'entendait pas parler du vent d'est de Bohlen. Il parle d'un vent d'Orient capable de brûler les moissons. Or ce vent si redoutable souffle en Egypte dans certaines parties de l'année, surtout en mars et avril, c'est-à-dire au temps des moissons, et comme il souffle des déserts de l'Arabie c'est bien un vent d'Orient[2], et il égale en malignité celui de la Libye. Les anciens Egyptiens le considéraient comme l'haleine de Typhon qui, selon eux, s'était caché entre le mont Casius, limite de la Syrie, et la mer Rouge[3]. Cependant il est vrai de dire, mais ce n'est pas un triomphe pour Bohlen, que ce vent ne vient pas de l'est en ligne droite; il vient du sud-est ou du sud-est-est. Ne faut-il pas mettre les points sur les i? Mais est-ce que l'auteur de la Genèse ne savait pas qu'il soufflait de là? Comment ne l'aurait-il pas su? Mais comme la langue hébraïque ne nomme que les points cardinaux et qu'elle manque d'expression pour les points intermédiaires, l'auteur pour désigner le sud-est ne pouvait employer d'autre mot que קדים Orient. Le mal n'est pas grand, et on n'a pas le droit de crier pour cela à l'inexactitude. Il vaudrait mieux étudier l'hébreu, mais l'étudier à fond, ce qui s'appelle étudier. Nous aurons occasion, au chap. x de l'Exode, de revenir sur ce vent d'est.

Hartmann proteste contre l'authenticité de notre texte, parce que « Pharaon dit à ses serviteurs : Trouverons-nous » un homme comme celui-ci, un homme en qui se trouve l'es» prit de Dieu[5]?» Cette exclamation qui, après ce qui précède,

[1] *Die Genesis*, Einl., LVI, et p. 381.

[2] Voy. Volney, *Voyage en Égypte*, p. 50, seqq.

[3] Herod. III, 5. — W. Drumann, *Historisch antiquarische Untersuchungen über Ægypten*, p. 139.

[4] *Hist.-krit. Forsch.*, 438.

[5] v. 38.

est si naturelle dans la bouche du Pharaon qu'on ne comprendrait pas comment il ne l'eût pas faite, paraît à Hartmann un signe évident de la rédaction relativement moderne du chapitre. Cela est étrange. Est-ce que par hasard les idées religieuses des Egyptiens ne leur permettaient pas l'expression « un homme en qui se trouve l'esprit de Dieu? » Mais on sait qu'à côté de leur religion matérielle, les Egyptiens avaient des doctrines ésotériques très-antiques et très-spiritualistes qui enseignaient un Dieu non-engendré [1]; on sait encore qu'ils connaissaient ce que c'étaient que les *prophètes*, et que ces prophètes étaient considérés par eux comme les premiers en dignité de la caste sacerdotale. Ils avaient pour charge principale d'interpréter les dix livres hiératiques. Ajoutez que le roi, chez les Egyptiens de la haute antiquité, avait un caractère sacerdotal, qu'il était grand-prêtre. Et voilà plus qu'il ne faut pour que le langage que lui attribue notre texte soit parfaitement placé dans sa bouche.

La véracité historique de notre texte se révèle d'ailleurs par un grand nombre d'autres circonstances. Indiquons-en quelques unes.

Joseph, étant appelé devant le Pharaon, se rasa [2]. C'est un trait de mœurs tout égyptien, ainsi qu'on le voit par les monuments et par Hérodote [3]. Remarquez que l'auteur dit tout court « il se rasa, וַיְגַלַּח, » sans dire quoi? Etait-ce seulement la barbe? Ou la barbe et les cheveux? La barbe et les cheveux sans nul doute; mais l'auteur ne songe pas à le dire, parce que quand il écrivait son livre, tous ceux pour qui il l'écrivait savaient ce que cela voulait dire. Il l'écrivait donc en Egypte, ou tandis que ceux qui étaient sortis d'Egypte vivaient encore. Un auteur des temps postérieurs aurait dit comme Hérodote : il se rasa les cheveux.

Mais, dira-t-on, Hérodote ne remarque cela que des prêtres. D'accord; aussi quand Joseph fut appelé auprès de Pharaon, y fut-il appelé pour remplir des fonctions sacerdotales, puisque c'était pour interpréter des songes. Cette fonction était

[1] De Rougé, *Revue archéologique*, VIII, 54; et *Annales*, t. III, p. 343 (4e série).
[2] Verset 14.
[3] II, 36.

celle des prophètes et des scribes sacrés (ἱερογραμματεὺς), les Exégètes et les Sages [1].

Puis, remarquez cette circonstance, relatée au v. 42, que le Pharaon en faisant de Joseph son premier ministre, « le fit » revêtir d'habit de lin fin, » ou de byssus. C'est encore un trait tout égyptien [2]. Il n'était pas permis aux personnes sacrées d'avoir d'autres habits, et Joseph était devenu un personnage sacré. Aussi le Pharaon lui fit-il épouser la fille de Potiphera, grand-prêtre d'On, ou Héliopolis, c'est-à-dire qu'il l'introduisit dans la famille du premier dignitaire ecclésiastique de l'Egypte. Non qu'il y eut en Egypte une subordination hiérarchique des divers colléges sacerdoteaux, mais le collége d'On était réputé pour primer les autres en science [3], et c'est sous ce rapport que l'autorité de son grand-prêtre était supérieure à celle des autres grands-prêtres.

Bohlen [4] trouve invraisemblable cette alliance du grand-prêtre avec un étranger qui, en outre, était pasteur. Mais il oublie que Joseph n'était plus ni pasteur, ni étranger, quand il épousa Asnath. Ne venait-il pas d'être naturalisé et naturalisé aussi complétement que jamais étranger fut naturalisé? Il avait même changé son nom contre un nom égyptien (v. 45), nom qui signifiait en langue égyptienne: le sauveur du monde à jamais [5]. Le grand-prêtre, quelque difficile qu'on veuille se le figurer, ne pouvait donc plus rien avoir à objecter contre cette alliance, d'autant plus qu'elle se fit par la volonté du roi, qui, en Egypte, était toute-puissante.

Mais, objectera-t-on, comment le Pharaon pouvait-il accorder à Joseph tous ces honneurs et cette grande puissance avant qu'il n'eût vu, par les événements, l'exactitude de l'interprétation de Joseph, avant même qu'il n'en eût eu un commencement de preuve? Peut-on raisonnablement croire que le Pharaon, le roi d'une nation savante, se soit ainsi prodigué

[1] Drumann, *Inschrift von Rosette*, p. 130.
[2] Herod. II, 37, 81. — Plin. *Hist. nat.*, XIX. 2.
[3] Herod. II, 3.
[4] *Die Gen.*, 388.
[5] Ungarelli, dans *Annales de philosophie*, t. VII, 340 (3e série) et ap. Drach, Le *Yaschar*, note 1338.

en aveugle? Que pour faire d'un étranger et d'un pasteur son premier ministre, il se soit payé des paroles de cet étranger, et rien que de ses paroles? — Pardon, le Pharaon ne se payait pas de paroles, il avait des preuves du meilleur aloi de la science de Joseph, des preuves palpables. Il les avait dans la personne de son échanson, qui vivait, et dans la personne de son panetier, qu'il avait fait pendre. Aussi, lui dit-il, en l'abordant : « J'ai appris sur ton compte que tu sais bien interpréter »un songe (v. 15.).» Puis, dans le fait même de l'interprétation, il fallait bien que Joseph eût satisfait aux règles de la science égyptienne, qui régissaient le chapitre des songes et des prédictions, et qu'ainsi sa science fût chose avérée pour tous ceux qui l'écoutaient, puisque, après avoir achevé de parler, « sa parole plut au Pharaon et à *tous* ses serviteurs (v. 37). » Et quels étaient ces serviteurs? Des esclaves ignorants? Non des personnes libres, appartenant toutes aux familles sacerdotales les plus élevées, τῶν ἐπιφανεστάτων ἱερέων υἱοὶ πάντες [1].

La critique rationaliste, débusquée ainsi de tous ses postes, essaie de se camper dans les derniers versets du chapitre, et prétend que, parce que l'auteur fait régner simultanément la famine en Egypte et dans les pays environnants, il trahit son ignorance, *unkunde*. Pourquoi? Parce que les conditions qui régissent le sol de l'Egypte n'ont aucune connexion avec celles qui prévalent en Palestine [2].

Il est vrai que la Palestine ne doit sa fertilité aux inondations d'aucun fleuve; ce sont les pluies qui fécondent son sol. Mais quelle est la cause des inondations du Nil? Ne sont-ce pas les pluies? Hérodote [3], en donnant au Nil l'épithète de Διϊπετὴς, *grossi par les pluies*, le dit positivement ainsi que Strabon [4], et la science moderne est d'accord avec lui. « On sait »très-bien aujourd'hui, dit-elle, que les pluies périodiques de » l'Abyssinie sont la seule cause des inondations du Nil [5]. » Eh

[1] Diodor. Sic. I, 70.
[2] Bohlen, *Die Gen.*, 421.
[3] II, 25.
[4] Strab. *Géogr.*, XVII, I, 3.
[5] *Description de l'Égypte*, t. XX, p. 326. — Quatremère, *Mémoires géogr. et hist. sur l'Égypte*, II, 21. — Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, I, 126.

bien, ces pluies qui causent l'inondation du Nil, et qui se forment par les évaporations de la Méditerranée ou par celles des grands lacs de l'Afrique centrale, portent aussi la fertilité en Palestine où elles sont produites par une cause analogue, de sorte que lorsqu'elles viennent à manquer, le Nil ne déborde pas, et les pays qui environnent l'Egypte sont livrés à la sécheresse. Nous ne prétendons cependant pas dire qu'il doive toujours y avoir coïncidence entre ces phénomènes; la Palestine peut manquer de pluie et l'inondation du Nil peut venir à souhait; cela dépend de la direction des vents. Ce que nous voulons constater seulement, pour justifier notre texte, c'est que cette coïncidence peut exister, et exister tout naturellement. L'an 444 de l'hégire, dit Macrizy, la crue du Nil ne s'étant élevée qu'à une hauteur médiocre, la disette commença à se faire sentir, *et se répandit dans la Syrie et jusqu'à Bagdad* [1].

Pour réfuter l'hypothèse des Jehovistes et des Elohistes, il nous reste à établir l'emploi rationnel des noms de Dieu dans les chap. XL et XLI. Le premier passage qui se présente est le v. 8 du chap. XL. Le Elohim y est à sa place, non-seulement parce que Joseph parle à des personnes qui ne connaissent pas le nom de Jéhovah, mais aussi parce que l'interprétation des songes n'est pas une science humaine, mais un don *surnaturel.* C'est cette même opposition dans les idées qui amène le mot Elohim au v. 16 du chap. XLI. Joseph dit : « Ce n'est pas moi » *l'homme,* c'est Elohim, *Dieu,* qui répondra. » Dans son entretien avec le Pharaon, Joseph[2] se sert du mot *Haelohim* qui, comme nous le savons déjà, est identique à Jéhovah; le Pharaon dit *Elohim* [3]. Cela est encore dans les règles. Le Dieu de Joseph est un Dieu défini; celui du Pharaon une divinité. — Le nom d'Elohim pourrait surprendre au v. 51, 52. Pourquoi Joseph l'emploie-t-il? Pourquoi ne dit-il pas : *Jehovah* m'a fait oublier toute ma peine. *Jehovah* m'a fait fructifier au pays de ma misère? N'est-ce pas parce que l'idée qui prédomine ici est celle de la *Providence*? Mais cela est visible.

[1] Voy. Quatremère, *Mém. géog. et hist. sur l'Egypte,* II, 313.
[2] Verset 25, 28, 32.
[3] Verset 38, 39.

Chapitre XX.

Les chapitres XLII et XLIII n'ont fourni à la critique que résume l'ouvrage de Kuenen aucune objection qui vaille beaucoup la peine d'être relevée. Qu'on en juge.

Staehelin [1] voudrait attribuer le ch. XLII à un autre rédacteur que le ch. XLIII, parce qu'au ch. XLII, c'est arrivés à la maison que les fils de Jacob retrouvent leur argent [2], tandis qu'au ch. XLIII, c'est à l'hôtellerie, en route, qu'ils font cette découverte [3].

Il nous semble qu'au lieu de faire de cette relation divergente un *casus belli*, on devrait plutôt y voir une preuve de l'identité de l'auteur et de la scrupuleuse fidélité avec laquelle il rapporte toutes les circonstances de son histoire. Au ch. XLII, il raconte la chose telle qu'elle est arrivée; au ch. XLIII, ce sont les fils de Jacob qui parlent. Si donc il y a quelqu'un à justifier ici, ce n'est pas l'historien, mais les fils de Jacob. Cependant eux aussi ne sont pas bien coupables, puisque le point essentiel pour eux était de dire à l'intendant de la maison de Joseph qu'ils avaient retrouvé leur argent en ouvrant leurs sacs. Or, comme la chose était en partie arrivée en route, à l'hôtellerie, et que c'était alors qu'ils s'étaient le plus effrayés, ils pouvaient fort bien, l'impression première étant la plus vive, confondre les deux événements et dater le tout de l'hôtellerie. L'objection de Staehelin est ce qu'on appelle une vétille. Cependant nous la mentionnons, parce qu'il ne s'en tient pas là. Il en débite encore trois autres.

Juda, au ch. XLIII, dit-il, rapporte à son père de toutes autres paroles de Joseph que celles qu'on lit au ch. XLII. — De toutes autres paroles? soit; mais si le sens est identique. Staehelin même en convient, un peu à contre cœur, il est vrai, mais il en convient. Donc il n'y a pas de motif pour attribuer les deux chapitres à deux auteurs différents. N'est-ce pas d'ailleurs pousser l'exigence un peu trop loin que de demander à Juda qu'il redise, à un an d'intervalle ou environ, les paroles de Joseph,

[1] *Krit.-Untersuch. über d. Gen.* p. 81.

[2] v, 35.

[3] v, 21.

telles que celui-ci les avait dites? C'est alors que la narration serait suspecte et on pourrait soupçonner l'auteur d'avoir *arrangé* son récit suivant les règles de la rhétorique.

La seconde objection porte sur le v. 25 du ch. XLII, où Joseph commande qu'on emplisse les sacs de blé, tandis qu'au v. 16 du ch. XLIII, il commande par l'intermédiaire d'un intendant. Comment peut-on voir là une difficulté! Puisque Joseph commande au v. 25 ch. XLII de remplir les sacs, il commande à quelqu'un, et si l'on tient à savoir qui était ce quelqu'un, on n'a qu'à lire le v. 1 du ch. XLIV où il y a en toutes lettres qu'il le commanda à l'intendant de sa maison. Tous les Egyptiens de rang avaient un intendant. Ceux pour qui l'auteur écrivait savaient cela, et si l'intendant de Joseph n'était intervenu ailleurs encore que dans la distribution du blé, l'auteur se serait probablement abstenu de faire mention de lui. La preuve, c'est qu'il ne l'introduit que lorsque d'autres circonstances surviennent et qui rendent absolument nécessaire la mise en scène de ce personnage. Voyez le v. 16 et suivants du ch. XLIII.

On peut en dire autant, en sens inverse, de l'interprète qui paraît au v. 23 du ch. XLII, et que Staehelin s'étonne de ne plus retrouver ensuite. Ne suffit-il pas qu'il soit nommé une seule fois? Encore cela aurait été inutile, si une circonstance toute particulière n'en eût fait une nécessité à l'auteur.

La contradiction que Bohlen remarque entre le ch. XLII et le ch. XLIII, c'est que la famine étant si grande dans le Canaan que Jacob envoie acheter du blé en Egypte pour ne pas mourir de faim, il se trouve, au v. 11 du ch. XLIII, que le pays produit encore des raisins, des amandes et des pistaches. — Oui; mais essayez donc de vous nourrir uniquement de raisins, d'amandes et de pistaches, et vous verrez que c'est un régime de poitrinaire et que vous finirez par tomber de la poitrine. D'ailleurs il ne paraît pas que Jacob eut en abondance de ces fruits, qui peuvent bien venir encore quand le sol ne donne déjà plus de blé, puisqu'il commence par dire de lui en apporter *un peu*, מְעַט. Du reste, vouloir inférer, des passages précités, une contradiction entre les deux chapitres est d'autant moins permis que la crainte de mourir se trouve exprimée

encore au v. 8 du ch. XLIII, c'est-à-dire à deux versets de distance du passage où Jacob parle du présent de fruits qu'il destine à Joseph. L'auteur se serait donc contredit d'une seule haleine. N'est-ce pas le comble de l'absurdité que de supposer pareille chose ?

Pour ce qui est de l'emploi des noms de Dieu dans ces deux chapitres, nous remarquons que Joseph, qui ne s'est pas encore fait connaître à ses frères, se sert envers eux du nom d'Elohim et même de Haélohim [1]. Quoique les fils de Jacob vissent en Joseph un Égyptien, le mot Haélohim ne devait point les étonner dans sa bouche. En effet, les Égyptiens croyaient à un Dieu *personnel* et suprême ; ce Dieu était Phthah [2], *le* Dieu un par excellence : *ha* Elohim.

Ce qui paraît plus difficile à expliquer, c'est que les fils de Jacob emploient le nom d'Elohim là où celui de Jéhovah paraît être le seul convenable, au v. 28, ch. XLII. « Le cœur leur dé-» faillit, ils furent épouvantés l'un envers l'autre, et dirent : » Qu'est-ce qu'*Elohim* nous a fait ? » Les frères de Joseph reconnaissent dans ce qui leur arrive la punition de Dieu ; or, sous ce rapport, Dieu pour eux était Jéhovah [3]. Il paraît également singulier que Jacob dise, v. 14, ch. XLIII : « El Schaddaï » vous fasse trouver grâce devant cet homme, afin qu'il relâche » votre autre frère, ainsi que Benjamin. » Ne fallait-il pas Jéhovah, le Dieu protecteur de la race élue ? La chose ne paraît pas douteuse, et néanmoins ces noms d'Elohim et d'El Schaddaï sont ici à leur place ; ils ont leur raison d'être en ces endroits. Nous le dirons au ch. L, parce que d'ici là cette même substitution en apparence anormale revient encore plusieurs fois.

Je voulais ne rien dire de la prétendue ignorance dont Bohlen [4] accuse l'auteur de la Genèse, parce qu'il fait préparer et manger de la viande [5] à Joseph qui était naturalisé égyptien et appartenait à une famille sacerdotale. Cependant, toute réflexion faite, je pense qu'il n'est pas bon de passer sous si-

[1] *Gen.*, XLII, 18; XLIII, 29.
[2] De Rougé, *Revue archéologique*, VIII, 57.
[3] Hengstenberg, *Beiträge*, etc., II, 388.
[4] *Die Genesis*, LV, 397.
[5] *Gen.*, XLIII. 16.

lence cet échantillon de la science sceptique. Bohlen dit donc que « les castes élevées et surtout les prêtres, avec lesquels » Joseph était allié, s'abstenaient entièrement de la nourriture » animale. » Il faut n'avoir jamais lu Hérodote, n'avoir jamais ouvert aucune collection de monuments égyptiens [1] pour débiter d'aussi énormes bévues. Non-seulement les Egyptiens, n'importe de quel rang ou de quelle caste, mangeaient de la viande quand et autant qu'il leur plaisait et que leur fortune leur permettait, mais encore il y avait chaque jour des distributions de viande d'office pour les prêtres et les guerriers [2]. La seule chair dont ils s'abstenaient rigoureusement était la chair de vache [3], parce que la vache, le premier des animaux sacrés, était considérée comme l'incarnation du dieu Phthah et aussi du dieu Osiris. Ils mangeaient même la chair de porc, quoique le porc fût un animal impur. Cependant il est vrai de dire que de cette chair-là ils ne mangeaient que dans le seul repas sacré qui suivait le sacrifice de l'animal à Isis et à Osiris [4].

Le chapitre XLIV n'offre à la critique matière à aucune objection. Il est vrai que Bohlen ne cesse de parler d'invention et de mythe, au sujet de ce chapitre comme au sujet de tous les autres. Mais que voulez-vous? C'est sa marotte. Je ne sais où j'ai lu qu'il y a dans l'intérieur de l'Afrique un peuple qui maudit chaque jour un soleil importun; ainsi fait Bohlen. La Genèse est le soleil qui l'importune; il est offusqué de la vérité historique qui rayonne de chacune de ses pages, et il s'acharne contre une lumière qui l'inonde. L'esprit le plus distrait, si d'ailleurs il n'est pas systématiquement prévenu, c'est-à-dire ignorant de propos délibéré, est forcé de convenir, à la lecture de ce chapitre comme à celle des chapitres qui l'entourent, que l'auteur était un homme familier avec les choses de l'Egypte comme on l'est avec les choses au milieu desquelles on est né et élevé. C'est qu'il l'était en effet. Mais c'est un sujet qui est réservé à une autre section de notre travail.

[1] V. Rosellini, *Monum. civil.*, pl. 83, 84, 85; Wilkinson, *Mann. and Cust.* II, pl. n° 276, p. 368, sq, 380 seqq.

[2] Hérod., II, 37, 168.

[3] *Ibid.*, 18.

[4] *Ibid.*, 47, 48.

L'unité du ch. XLIV et son rapport d'ensemble avec ce qui précède n'étant pas contestés, nous passons aux chapitres XLV, XLVI et XLVII.

La critique rationaliste prétend que ces chapitres se contredisent en divers points. Premier point : Joseph annonce au Pharaon l'arrivée de Jacob lorsque Jacob est déjà arrivé [1]. Ceci a l'air d'une plaisanterie. C'est pourtant à ces termes que revient l'objection de de Wette. Il paraît, dit-il, que Pharaon ignore encore complétement l'arrivée de Jacob, lorsque Joseph la lui annonce. — Mais pouvait-il l'apprendre plutôt? Et qui pouvait la lui annoncer le premier, si ce n'est son premier ministre, son conseiller intime, son père, אב, comme dit le texte [2]. Si de Wette veut dire que les paroles de Joseph au Pharaon [3] donnent à supposer que Jacob était venu en Egypte à l'insu et sans la permission du Pharaon, il se trompe. Ce que dit Joseph dans le verset précité ne contredit en rien le passage du ch. XLV [4], où le Pharaon ordonne à Joseph de faire venir Jacob et sa famille. Car voici ce qu'il dit : « Mon père, mes » frères, sont venus du pays de Canaan, avec leurs brebis, leur » gros bétail et tout ce qui leur appartient, et sont dans la con- » trée de Gosen. » Si le roi avait ignoré le voyage de Jacob, ce n'est pas ainsi que Joseph aurait pu s'exprimer.

Second point : Les frères de Joseph demandent au Pharaon la permission de demeurer dans le pays de Gosen, tandis que, ayant déjà, d'après le ch. XLV, v. 18, la permission du Pharaon de s'établir dans le meilleur endroit de l'Egypte, ils n'avaient pas à la demander, il ne fallait que la lui rappeler. — Dans le meilleur endroit de l'Egypte, oui; mais ce meilleur endroit pouvait être ici ou là, suivant la convenance des occupants; le Pharaon ne l'avait pas désigné spécialement. C'est Joseph qui l'avait fait et qui pouvait le faire, en connaissance de cause, sachant que ses frères étaient pasteurs. Il paraît que le Pharaon ne le savait pas [5]. Les fils de Jacob devaient donc demander

[1] De Wette, *Beiträge* etc., II, 152.
[2] *Gen.* XLV, 8.
[3] XLVII, 1.
[4] v. 17-20.
[5] *Ib.*, XLVII, 3.

au roi une permission qui, d'après la permission déjà accordée, ne souffrait pas de difficulté, mais qui cependant avait besoin d'être accordée d'une manière explicite. Quant à rappeler au roi la permission qu'il avait déjà donnée en termes généraux, il n'y avait aucune nécessité; c'eût été douter en quelque sorte de sa parole. La demande que font les cinq frères la suppose, elle en découle, — Il me semble que ces pâtres avaient plus de tact que n'aurait eu, dans une circonstance analogue, notre superbe critique.

Troisième point : Le nom du pays qui est assigné à Jacob et à sa famille, est tantôt Gessen (Gosen) [1], tantôt Ramsès [2]; ce qui est différent. — Ce n'est pas différent du tout. L'erreur de Champollion, qui place le Ramsès, dont il est question ici, à l'ouest de la branche Canopique du Nil [3], c'est-à-dire tout à l'opposé de Gessen, est rectifiée depuis longtemps. Le pays de Gessen et le pays de Ramsès était un seul et même pays. Il ne s'appelait pas encore Ramsès au temps de Joseph ; aussi n'est-ce ni lui ni le Pharaon qui l'appelle ainsi, c'est l'auteur. Or, au temps de l'auteur, la ville de Ramsès qui a donné son nom à la contrée à l'est du bras Pélusiaque, existait déjà, puisque ce fut de Ramsès, de la contrée où ils demeuraient depuis Joseph, que partirent les Israélites [4]. Donc l'auteur pouvait donner à Gessen le nom de Ramsès. Il est coutumier de ce procédé ; nous l'avons déjà remarqué à l'occasion des noms d'Eden, d'Amalek, de Kiriath-Arba et de plusieurs autres. Quant à l'époque où fut bâtie la ville de Ramsès [5], elle est précisée par un monument, une stèle en granit, qu'on a trouvé dans ses ruines et que Wilkinson a reproduit [6]. Ce monument présente Ramsès II, c'est-à-dire Ramsès Meiamoun ou Sésostris-le-Grand, assis entre les dieux Ra et Toum (Mout), et la preuve, que c'est Ramsès, est donnée par l'inscription hiéroglyphique qui se trouve au revers de la stèle.

[1] XLVII, 6.
[2] *Ibid.*, V, 11.
[3] Champollion, *L'Égypte sous les Phar.*, II, 248.
[4] *Exod.*, XII, 37 ; *Num.*, XXXIII, 3, 5.
[5] *Exod.*, I, 11
[6] *Materia hierogliphyca*. Malta, 1828, Appendice, 4.

Ramsès recevait donc un culte dans la ville de ce nom, il en était le dieu tutélaire, et dès lors aussi c'est lui qui la fit bâtir [1]. Elle date donc du XIV^e^ siècle av. J.-C., et c'est ainsi qu'avec la certitude que la contrée de Ramsès est identique à celle de Gessen, nous avons en même temps la distance exacte de la ville de Ramsès de la mer Rouge, puisque le lieu où la stèle a été déterrée, et qui est nommé Abou Kêscheb par les Arabes, est à 13 lieues au nord-ouest de cette mer, sur le tracé du canal qui jadis allait du Nil au golfe Arabique [2], et que ce même Ramsès II commença [3].

On le voit; les tentatives de de Wette pour morceler l'ensemble de ces chapitres ne sont pas bien redoutables, et si nous en parlons, c'est seulement à cause de l'autorité qu'on a faite à de Wette.

Pour Hartmann, c'est à l'avenant. Ce grand critique voit dans la loi que fit Joseph et qui dure « jusqu'à ce jour [4], » l'imagination de quelque Israélite gonflé de vanité nationale et qu'il débite pour glorifier le peuple Hébreu. Il n'y a qu'un orgueilleux de cette espèce qui pouvait entreprendre de faire accroire à lui d'abord puis à ses lecteurs, qu'un petit Hébreu avait donné des lois à l'empire des Pharaons, et encore des lois comme celles dont parle le texte qui durent jusqu'à ce jour [5]. — Si la réputation du *savant* Hartmann n'était déjà faite, l'argument qu'on vient de lire, l'établirait d'une manière solide : *aere perennius*.

Le fait de la loi dont il est question dans notre texte remonte, au dire même de l'histoire profane, à la plus haute antiquité, et il dure encore aujourd'hui. C'est à la lettre. Hérodote attribue cette loi à Sésostris [6]. Cela ne doit pas étonner : la figure de Ramsès II domine toute l'ancienne histoire du pays dont il fut le Pharaon le plus illustre et le plus puissant, et ce fut une raison pour les Egyptiens de mettre

[1] Lepsius, *Die Chronolog. der Aegypt.*, I, 348, sq.
[2] Hérod., II, 158; *Description de l'Égypte*, I, 145, in-fol.
[3] Strab., *Géogr.*, l. XVII, c. I, 12.
[4] *Gen.*, XLVII, 26.
[5] *Hist. krit. Forsch.*, 438, sq.
[6] II, 109.

sur son compte, surtout quand ils racontent leurs histoires à des étrangers, toute l'organisation constitutive de l'Egypte, car ils lui attribuent aussi la première division territoriale en *nomes* ou départements [1]. Qu'il ait été le premier à diviser l'Egypte en départements, c'est possible ; Champollion en doute cependant. Il dit que cette division remonte plus haut [2]. Mais ce qui n'est pas possible, c'est que ce roi ait établi la loi dont il s'agit ici. Qu'on y songe bien. Pour prendre leurs propriétés aux possesseurs du sol, afin de s'en constituer le propriétaire unique et absolu, il ne suffit pas d'être un grand roi, un roi puissant. Cela est au-dessus de la puissance humaine ; il faut une force majeure ; c'est l'œuvre d'une révolution faite par d'autres mains que par celles des hommes. D'ailleurs Sésostris dut la tenter moins que personne, parce qu'il passa la plus grande partie de son long règne à faire des guerres lointaines ; il lui importait d'avoir la paix et la tranquillité chez lui. L'époque qui vit le roi d'Egypte s'établir le seul possesseur du sol est donc antérieure à Sésostris, et comme cette possession absolue n'a pas pu exister de tout temps, attendu qu'on est d'accord pour lui assigner une date, quel autre événement était plus propre à l'effectuer qu'une calamité dans le genre de celle dont parle notre texte, une famine prolongée ? Elle seule pouvait opérer cette révolution inouïe dans la constitution historique d'un grand Etat, et l'opérer sans effusion de sang, par la dure nécessité qui l'accompagnait. Et c'est aussi parce que les hommes n'y furent pour rien, que l'état de choses qui sortit de cette calamité s'est perpétué jusqu'à nos jours [3]. Le cultivateur d'Egypte ne s'est plus jamais relevé du coup que lui a porté cette horrible famine de 7 ans : « La terre fut à » Pharaon [4] : » la terre est au Pacha.

Il semble d'ailleurs que le fait n'avait pas manqué d'être enregistré dans les Annales égyptiennes. Car vraiment quand on lit dans Manethon [5] que le premier roi des Pasteurs,

[1] Diodor. Sic., I, 73.
[2] *L'Égypte sous les Phar.*, I, 71, sq.
[3] Cahen, *la Bible*, I, 203, note 24.
[4] *Gen.*, XLVII, 20.
[5] Ap. Joseph, *Cont. Apio.* l. I, c. 14.

Salatis, *avait établi des impôts sur toutes les terres* (τήν τε ἄνω καὶ κάτω χώραν δασμολογῶν) qu'il avait bâti la ville d'Avaris ou *Abarim* (la ville des Hébreux, comme Ewald [1] l'a démontré), et, qu'il s'y était principalement occcupé *à mesurer ou à distribuer du blé* (σιτομετρῶν), la pensée se porte instantanément au v. 6 du ch. XLII, où il est dit que Joseph était le Salit [2], le dominateur, le *sultan* de l'Egypte et que c'était lui qui faisait distribuer du blé à tous les peuples.

Maintenant, on ne voit pas que quelque auteur Israélite ait pu croire qu'il pourrait tirer vanité et gloire pour sa nation de l'action de Joseph en faveur du pouvoir du Pharaon. Est-ce un titre qu'on fasse sonner que celui qu'on acquiert en contribuant à mettre un peuple sous le joug du despotisme ? En tout cas ce ne serait pas avec le langage simple et franc de notre texte. Plus on relit ce texte, plus on s'assure qu'il est authentique, et que l'auteur, en rapportant cette histoire ne la rapporte que parce qu'elle fait partie intégrante de l'histoire de Joseph.

Quant au rapport de l'histoire de Joseph avec l'ensemble de la Genèse, il consiste surtout en ce qu'elle donne la raison de la transplantation d'Israël en Egypte, annoncée en termes généraux dès le temps d'Abraham [3]. Cette transmigration étant à son tour en rapport avec l'Exode, l'auteur donne au chap. XLVI les noms des enfants d'Israël qui accompagnèrent le Patriarche, et dont nous retrouverons les familles (*mischpechoth*) au livre des *Nombres* [4], car les enfants d'Israël « se » multiplièrent beaucoup dans la contrée de Gosen [5]. » On voit de quelle importance est ce tableau généalogique du ch. XLVI pour l'ordre des généalogies à venir, et avec quel discernement l'auteur le place où il doit l'être. Puis aussi il était nécessaire de le donner pour terminer les générations (*toledoth*) de Jacob qu'avait promises le v. 2 du ch. XXXVII. Si

[1] *Geschichte des Volk. Israël*, I, 451.

[2] שלית *Schalit*, la langue égyptienne remplace volontiers le *sch* hébreu par la sifflante simple, *s*.

[3] XV, 13, 14.

[4] *Num.* C. XXVI.

[5] *Gen.*, XLVII, 27.

l'on ne regrette pas la peine d'y réfléchir un peu, on verra que tout s'enchaîne, ici comme partout, de la manière la plus heureuse. Rien de plus arbitraire que de dire, comme le fait Bohlen [1], que l'auteur n'étale ici cette grande énumération de noms que pour relever l'éclat du voyage de Jacob. C'est à cause de cela, ajoute-t-il, qu'on a placé dans ce tableau les noms des anciennes familles de chaque tribu et aussi pour reculer l'origine de ces tribus dans la plus haute antiquité. — Mais on peut demander à Bohlen, pourquoi, puisque tel était le but de cette généalogie, l'auteur y a placé des noms comme Ohad, Yischva, Becher et autres qu'on ne retrouve ni dans les généalogies postérieures, ni dans l'histoire? On ne les y retrouve pas, parce que ceux qui les portèrent n'avaient pas laissé de famille. Cependant ils sont nommés ici. Le tableau n'est donc pas fait pour satisfaire la vanité de famille ou l'orgueil de tribu, mais dans un but historique. Il est évident, pour quiconque n'a pas noyé l'esprit dans les brouillards du mythe, que cette liste ne fournit l'énumération la plus complète de la famille du patriarche, que parce qu'elle est un document authentique; donc elle est contemporaine du temps de Jacob.

Mais cependant, continue à objecter la critique, comment ce tableau peut-il être authentique, puisqu'il compte au nombre des personnes qui vinrent en Mitsraïm avec Jacob quatre fils de Ruben, deux fils de Pérets et dix fils de Benjamin, tandis qu'il est évident, par le texte même, que Ruben n'avait alors que deux fils [2], que Benjamin était encore un jeune homme, *naar* [3], et que Pérets devait être pour le moins encore à la mamelle. — Très-bien; seulement votre objection, toute spécieuse qu'elle est, tombe à faux, parce que vous n'avez pas saisi le caractère du document. L'auteur ne dit pas que tous ceux qu'il place dans cette généalogie fussent nés déjà au moment où Jacob se transporta en Egypte, et il dit encore moins qu'ils fussent nés en Canaan. La preuve, c'est qu'il compte au nombre des personnes de la maison de Jacob,

[1] *Die Gen.*, p 413.
[2] XLII, 37.
[3] XLIV, 20, 30 seqq.

arrivant en Mitsraïm, les enfants de Joseph qui, comme il le dit lui-même, y étaient nés [1] et ne l'avaient jamais quitté. Par là, l'auteur nous dit clairement comment il faut l'entendre. Il nous donne la généalogie de Jacob en tant qu'elle entre dans le plan de son livre, et c'est pourquoi il en donne ici une partie par anticipation. Cette manière de procéder entre si habituellement dans son dessein qu'on s'étonne que le critique y cherche encore un sujet à contestation. On ne déniera pas à l'auteur le droit qu'il avait de constater l'existence des enfants dans leur père, ou celle du père dans ses enfants, suivant la convenance de son sujet. S'il compte ici tous les enfants de Jacob qu'il lui importe de compter et dont une partie est encore à naître, il leur substitue ailleurs le seul Jacob et cela dans un fait historique qui ne devait arriver que longtemps après la mort du patriarche. « Je descendrai avec » toi en Mitsraïm, lui dit Dieu, et je t'en ferai certainement » remonter [2]. » Viendra-t-il dans l'esprit de quelqu'un de soutenir qu'il y a là un argument contre l'authenticité du texte, parce que ce n'est pas Jacob en personne qui est revenu d'Égypte ? Non, assurément. Eh bien, alors pourquoi élever des difficultés ici où l'auteur fait aller en Égypte comme déjà existant des descendants d'Israël, qu'il savait être réservés au patriarche? L'intention de l'auteur est d'ailleurs visible. Il constitue dans la famille élue, appelée en Egypte, un noyau de 70 membres, *sept* dizaines, parce que SEPT, *scheba, schibah*, est un nombre de la symbolique sacrée, et afin de rendre nettement visible la puissance de Dieu qui a multiplié ce nombre en si peu de temps et « l'a fait devenir comme les » étoiles du ciel en multitude [3], » et s'est conservé ainsi « un grand peuple [4]. »

Les noms de Dieu qui apparaissent dans les ch. XLV et XLVI (il n'y en a pas dans le ch. XLVII) sont ceux d'Elohim, de Haélohim et de Hael. Il n'y a pas de difficulté pour les v. 5 et 9, ch. XLV, où Joseph se sert du mot Elohim, parce que le sens

[1] XLI, 50; XLVI, 20,
[2] XLVI, 4.
[3] *Deut.*, X, 22.
[4] *Gen.*, L, 20.

en revient à celui du mot Providence. Au v. 8, il emploie Haélohim, parce que l'idée des desseins de Jehovah sur lui se présente spontanément à son esprit au souvenir des circonstances qui l'ont sauvé de la main de ses frères ; il y reconnaît l'intervention directe du Dieu personnel, *ha Elohim*.

Mais ce dont on pourrait s'étonner, c'est que le nom d'Elohim soit employé dans le passage v. 1-4 ch. XLVI ; on attendrait Jehovah. L'étonnement cesse cependant quand on lit attentivement le passage. Le mot Jehovah n'y est pas, il est vrai, mais il y a son équivalent *Hael*, האל, sur le caractère duquel il est impossible de se méprendre, précédé comme il l'est du pronom personnel *moi*, אנכי : MOI *le El*, Elohim de ton père : *anoki Hael Elohé abika*.

Si cependant on éprouvait encore quelque hésitation, nous espérons l'enlever par une autre explication et qui trouvera sa place au ch. L.

Nous ne pouvons quitter la section de la Genèse qui comprend les chap. XLV, XLVI, XLVII, sans dire quelques mots d'une question historique qu'elle soulève et qui est d'un certain intérêt, je veux dire, la question de la domination des rois Hyksos. Les Hyksos, dit-on, d'après Manéthon, envahirent l'Egypte vers 2100 av. J.-C. et là tinrent sous leur sceptre pendant 511 ans [1], jusqu'en l'an 1589 avant notre ère, par conséquent. S'il en est ainsi, il est constant que ce peuple avait quitté l'Egypte depuis plus de 60 ans lorsque Jacob y arriva en l'an 1524 av. J.-C. D'ailleurs on peut trouver la preuve que l'Egypte n'était pas sous la domination des Hyksos à l'époque de Joseph amplement fournie par le Pentateuque. Rosellini [2] cependant veut qu'ils y fussent au temps de Joseph, il veut que le Pharaon d'alors soit un roi pasteur, parce que Joseph recommande à ses frères de répondre au Pharaon, quand il leur demandera : Quel est votre métier ? Tes serviteurs sont pasteurs. Si le roi, dit Rosellini, n'avait appartenu lui aussi à un peuple pasteur, s'il avait été un roi *indigène*, l'état de pasteur, loin d'avoir pu servir de recommandation à la famille de Jacob auprès du roi, lui aurait été

[1] V. Fl. Joseph., *Cont. Apio.*, I, c. 14, 26.

[2] *Monumenti storici*, t. I, c. 5, § 4 seqq.

fort nuisible et, en tout cas, il ne lui aurait pas cédé, pour s'y établir à demeure, le meilleur endroit du pays.

Tel est en substance le raisonnement de Rosellini, et il faut avouer qu'au premier moment on est tenté de s'y rendre. Cependant il y a des objections.

D'abord la réponse que les frères de Joseph doivent faire au Pharaon n'a pas du tout pour but de leur servir de recommandation auprès du roi. Quel en était donc le but ? Mais Joseph le dit : « Afin que vous demeuriez dans le pays de Gessen [1]. » Ainsi ce que Joseph veut obtenir pour sa famille, c'est qu'elle demeure séparée des Egyptiens. On sait en effet que le pays de Gessen était placé en dehors du Delta, s'étendant à l'est, jusqu'à l'isthme de Suez, la lisière du désert arabique. Il ne faisait pas partie de l'Egypte proprement dite, de même que le pays opposé, à l'ouest du bras canopique. Comme celui-ci était compris sous le nom de la Libye, de même Gessen sous celui de l'Arabie [2]. Aussi Hérodote appelle-t-il la ville de Patoumos, le Pithom de l'Exode [3], situé dans le Gessen, une ville d'Arabie, Ἀραβίη πόλις [4].

C'est là où étaient relégués les gens qui faisaient métier de paître les troupeaux des Egyptiens [5]. Il était impossible que la famille de Jacob pût cacher son occupation pastorale ; Joseph sait que dès le moment que les Egyptiens la connaîtront, ils fuiront sa famille et l'isoleront au milieu de l'Egypte même, « car les pasteurs, dit-il, sont en horreur aux Egyptiens [6]. » Tout ce qui lui reste à faire dans cette conjoncture, c'est de lui obtenir un isolement inévitable aux meilleures conditions possibles. C'est pourquoi il lui fait franchement déclarer à la première entrevue que lui accorde le Pharaon, qu'elle est pasteur de père en fils, et il fait suivre cette déclaration de la demande d'une demeure pour elle au pays de Gessen [7], sachant bien que le roi ne pourra lui refuser ce séjour. On

[1] Ch., XLVI, 34.
[2] Lepsius, *die Chron. d. Aegyp.*, I, 342, not. 2.
[3] *Exod.*, I, 11.
[4] Herod., II, 158.
[5] XLVI, 34; XLVII, 6.
[6] XLVI, 34.
[7] XLVII, 3, 4.

avouera que si le roi avait été lui-même de la *pure* race des pasteurs, il aurait dit quelque chose pour engager à rester en Egypte des gens pasteurs de père en fils et qui tenaient de si près à un homme qui avait toute sa confiance, qu'il avait établi sur tout le pays de Mitsraïm [1]. Evidemment cette conduite du Pharaon ne s'accorde guère avec l'attachement qu'il a pour Joseph, mais elle s'explique parfaitement par le caractère *national* du roi. Il devait se montrer tel qu'il le fait, parce qu'il était *Egyptien*.

Puis la nationalité égyptienne, par adoption si on veut, du Pharaon saute aux yeux pour peu qu'on réfléchisse à la demande qu'il adresse aux frères de Joseph : « Quel est votre » métier [2] ? » En effet, ce n'est pas une question dictée par la curiosité et par une vaine formalité, comme on pourrait le croire peut-être ; cette question était de rigueur dans la bouche du Pharaon et la preuve c'est que Joseph sait positivement qu'il la fera à ses frères : il les en prévient. « Lorsque Pharaon » vous fera appeler et qu'il dira : Quel est votre métier [3] ? » — On peut hardiment affirmer, d'après tout ce que nous savons de la constitution sociale des Egyptiens, que cette question, dont le texte, par l'isolement qu'il lui donne, marque d'ailleurs suffisamment l'extrême importance pour le Pharaon, est d'un bon Egyptien nourri de la doctrine de classification par états et métiers héréditaires [4]. Il encourait des peines graves, *gravissimas incurrit poenas* — celui qui quittait le métier que lui avaient transmis ses pères.

Ce n'est pas tout. Le Pharaon se rend possesseur de toutes les terres de l'Egypte, « il n'y eut que les terres des prêtres » qu'il n'acquit point, car les prêtres avaient un certain revenu » du Pharaon ; ils mangaient donc ce revenu concédé par le » Pharaon ; c'est pourquoi ils ne vendirent point leurs » terres [5]. » Ainsi les prêtres tiraient un revenu des rois, c'est-à-dire qu'ils avaient été dotés par eux. Cela est-il croyable

[1] XLI, 40-44.
[2] XLVII, 3.
[3] XLVI, 33.
[4] Diod. Sic., I, 74 ; Herod., II, 37, 65, 164.
[5] *Gen.* XLVII, 22.

si ces rois avaient été de purs Hyksos, des étrangers conquérants de l'Egypte? On concevrait que ces conquérants eussent laissé aux prêtres la possession des terres que les ministres de la religion nationale avaient au moment de la conquête ; mais qu'ils leur aient concédé en outre des revenus sur le trésor royal, sur le domaine de la couronne, comme nous dirions aujourd'hui, et des revenus tellement sacrés que la famine la plus désastreuse même les leur conservait intacts, cela est contre toute vraisemblance, contre toute analogie historique. Car enfin si le Pharaon de Joseph avait été des Hyksos comment aurait-il pu avoir ce grand respect pour les priviléges d'une caste qui devait être particulièrement hostile à sa personne et à son pouvoir, puisque déjà les pasteurs et tout étranger étaient en horreur à n'importe quel Egyptien [1]? Il y a là un argument invincible, sinon contre l'origine étrangère, du moins pour la nationalité égyptienne du Pharaon de l'époque de Joseph ; à moins qu'on ne soutienne par des preuves décisives que les Pasteurs ont fini par s'approprier tellement les mœurs égyptiennes qu'ils en sont devenus de véritables nationaux. Ce qui est effectif, c'est que sous Apépi, qui est le Pharaon de Joseph, nous voyons un état théocratique où le roi fait partie de la caste sacerdotale dont il est le chef né [2], absolument comme on le voit encore au temps d'Hérodote. Alors aussi le trésor royal nourrissait les prêtres qui ne dépensaient ni ne consommaient rien des biens de leur corporation : οὔτε τι γὰρ τῶν οἰκητέων τρίβουσι οὔτε δαπανέωνται [3].

Rappelons encore que le Pharaon change le nom de Joseph en un nom *égyptien* [4]. C'eût été plus qu'étrange s'il avait été Hyksos. Se figure-t-on Charlemagne donnant à son conseiller intime un nom gaulois, ou Guillaume-le-Conquérant imposant au sien un nom saxon? — Les frères de Joseph s'entretiennent avec lui par un interprète, et il ne leur vient pas en esprit qu'il puisse en être autrement ; ils ne se doutent pas

[1] XLIII, 32 ; XLVI, 34 ; Herod., II, 41, 91.
[2] Les Egyptiens, dit Diodore, regardent leurs rois comme des Dieux (I, 90).
[3] II, 37.
[4] XLI, 45 ; Rosellini, *Monum. storici*, I, 107, 185.

que Joseph les comprenne dans leur langue [1]. Se sachant avec des Hyksos, et ils l'auraient su si Hyksos il y avait eu, ils se seraient bien gardés de se dire l'un à l'autre devant Joseph ce qu'ils se disent, car les Hyksos étant Cananéens, parlaient une langue Sémitique, la langue des fils de Jacob. — Avec un roi Pasteur, les Egyptiens n'auraient pas pu manifester publiquement, en face du premier ministre de ce roi, pasteur comme lui, qu'ils avaient les pasteurs en aversion au point de se mettre à part pour prendre leur repas [2].

Mais en voilà assez sur ce point, car il s'en faut que l'égyptologie ait déjà dit son dernier mot sur cette antiquité.

Chapitre XXI.

Ce qui ne cause pas peu d'embarras à la critique adverse et lui est un signe que le chapitre XLVIII est un composé de relations dues à des auteurs divers, c'est que Jacob ne remarque pas tout de suite les deux fils de Joseph que celui-ci a amenés avec lui. Puisque le Patriarche pouvait voir ses deux petits-fils, pourquoi ne les voyait-il pas avant qu'il les voit, d'autant plus qu'il parle d'eux, qu'il les a dans sa pensée, qu'il les adopte pour ses enfants? Il est clair, *es ist klar*, que nous avons ici des relations différentes. — Ainsi parle de Wette [3]. Et dire qu'après cela l'on pourra trouver encore qu'il n'est pas fort en critique!

Evidemment, le regard de de Wette est plus faible que celui du vieux Jacob, car autrement il verrait que le texte dit que le patriarche était malade, que Joseph accourait auprès de lui, qu'il fallait dire à Jacob, pour qu'il s'aperçût de la présence de son fils : Voici ton fils Joseph, tant les ombres de la mort avaient déjà voilé ses regards, et qu'alors le vieillard, rassemblant ses forces, devait tout naturellement penser d'abord au plus important, qui était de dire à Joseph, et précisément à Joseph, l'homme puissant et heureux en Egypte, les promesses que Dieu avait faites à Jacob, pour que Joseph sût bien que l'avenir de la race d'Abraham se rattachait à un pays autre que l'E-

[1] XLII, 21, 23.

[2] XLIII, 32.

[3] *Beiträge*, II, 156, sq.

gypte, au pays de Canaan. Ce devoir accompli, Jacob songe aux fils de Joseph, mais ce n'est pas encore à leur présence; il songe à eux pour accomplir à leur égard, chose bien plus pressante, un acte d'adoption, afin qu'ils aient une part directe à la bénédiction de Dieu, que Jacob vient de rappeler, et à la possession perpétuelle du Canaan. Puis, après avoir réglé ce point et le sort des enfants de Joseph qu'il a déjà ou qu'il pourra encore avoir, chose également nécessaire, le patriarche parle à son fils bien-aimé de la mort de sa femme chérie, Rachel, la mère de Joseph, et il l'instruit du lieu où elle est morte et enterrée. Alors seulement, s'étant ainsi déchargé l'esprit des pensées qui devaient le plus le préoccuper en ce moment, il porte ses regards ailleurs, il voit les enfants et comme il ne peut plus bien distinguer, il demande : Qui sont ceux-ci? Suit la scène si touchante de grâce, de simplicité et de piété qu'on ne peut lire sans verser des larmes. Rien n'est plus touchant; et quand on l'a lue, on a tout à fait oublié où l'on en était avec M. de Wette et on ne comprend plus rien aux objections de sa critique. Si l'inanité de cette critique est manifeste déjà par l'explication qui précède et qui se présente la première à la pensée, voici une autre d'un caractère différent et qui la rend tout aussi visible. Il n'est pas dit du tout que cette question « Qui sont ceux-ci? » prouve que Jacob n'avait pas vu les enfants. D'après ce qui précède, il est plus que probable qu'il les avait remarqués. C'est ainsi qu'Isaac savait ou crut savoir, ce qui revient ici au même, qu'il avait auprès de lui son fils Esaü. Néanmoins il lui demanda : « Es-» tu mon fils Esaü[1] ? » C'est que cette demande, comme celle de Jacob, faisait partie intégrante des formes solennelles de l'acte de bénédiction [2].

Venons à Hartmann, car lui aussi voit ici une composition fragmentaire. Il voudrait que le passage, v. 28-31, ch. XLVII, qu'il appelle un fragment, fût placé à la fin du ch. XLVIII, dont il est visiblement différent, dit-il, mais auquel il se rattache du moins par la suite chronologique [3]. Rien n'est aussi obscur

[1] *Gen.* XXVII, 24, cf. v. 18, 19.
[2] Hengstenberg, *Beiträge*, ch. II, 387.
[3] *Hist. Krit. Forschung.*, p. 236.

que ce « visiblement », et la concordance parfaite du récit le prouve de reste. Israël est établi dans le pays de Gessen depuis 17 ans; ses jours inclinent vers leur fin : le patriarche est âgé de 147 ans. Alors sentant la mort s'approcher, il conjure Joseph de ne l'enterrer point en Egypte, mais dans la sépulture de ses pères. Joseph le promet. Quelque temps après, on avertit Joseph que son père est malade. C'est sans doute la maladie de la fin ; Joseph le juge ainsi, car il accourt auprès de Jacob avec ses deux fils. Puis, le reste.

J'admirerais comme un homme rare celui qui pourrait me montrer ici la trace la plus légère d'un manque de suite, soit dans la narration soit dans la succession chronologique. Plus on y regarde, plus on examine, plus on voit que tout est dans un ordre parfait.

Cependant la critique de nos sceptiques ne s'en tient pas là. Elle nie l'authenticité historique du chapitre qu'elle considère comme l'expression d'une « idée cléricale, *priesterliche Idee.* » En reculant ainsi le droit de tribu d'Ephraïm et de Manassé dans un passé lointain, on voulait donner, dit-elle (et qui peut l'avoir dit si ce n'est Bohlen [1] ?) on voulait donner une base solide aux prétentions de la caste sacerdotale et à ses desseins hiérarchiques. — Comment cela? — Parce que, comme il n'y avait que douze parts à faire dans le partage de Canaan, Jacob, pour doter Ephraïm, lui attribua pour sa part celle d'une autre tribu. Cette tribu aurait été celle de Lévi, et Lévi, en compensation de ce qu'il perdait, se serait trouvé ainsi de haute antiquité désigné pour une possession plus élevée, celle du sacerdoce. — Cela n'est pas si mal imaginé. Quoiqu'on ne puisse pas prouver par le texte que Jacob ait réservé à Lévi cette mission sacerdotale, il est probable, comme on le voit par l'événement, que celui qui inspirait à Jacob la bénédiction d'Ephraïm en avait disposé ainsi. Mais, ce qui est on ne peut plus malheureux, c'est de venir nous dire que ce chapitre a été forgé dans un intérêt d'ambition cléricale, et cela, notez bien, dans un temps où Ephraïm était devenu l'antipode de Lévi, après le schisme des 10 tribus, occasionné par Ephraïm. Tombe t il sous le bon sens de croire que les Lévites, quand Ephraïm se

[1] *Die Genesis*, 429, seq., 432.

montrait si décidément hostile au culte dont ils étaient les ministres, aient pu gratifier ce même Ephraïm de si riches bénédictions? qu'ils aient pu surtout placer dans la bouche de Jacob ces paroles diamétralement contraires à leurs intérêts les plus légitimes : « Par toi, Israël bénira, en disant : Que Dieu te » fasse devenir comme Ephraïm et Manassé[1]? » Pour qui sait lire, ce passage coupe court à toutes les contestations; c'est comme une date, et l'authenticité historique de notre chapitre en reçoit une affirmation entière.

Le dernier verset présente une difficulté qui a beaucoup occupé les commentateurs. Jacob dit à Joseph : « Je te donne » une part au-dessus de tes frères, celle que j'ai prise de la main » de l'Amoréen, avec mon glaive et mon arc[2]. » M. Drach veut qu'il y ait ici une lacune. Le texte sacré, dit-il[3], ne nous a montré nulle part Jacob tirant l'épée ni tendant l'arc contre un ennemi. — Il n'avait pas besoin de le faire, car il est évident, par ce qui précède, que Jacob parle dans un sens prophétique. Israël devant faire la conquête du Canaan, Jacob, qui était Israël en puissance, pouvait dire qu'il avait fait la conquête qu'il fera dans ses descendants. Aussi dispose-t-il de ce pays, au chapitre suivant, comme s'il eût déjà été sa propriété; il en donne sa part à chacune des tribus. Ici, il en attribue une part en sus à Joseph, celle qu'il a conquise sur l'Amoréen. Amoréen étant pour Cananéen, on peut objecter que le pays tout entier étant pris sur l'Amoréen, on ne sait pas de quelle partie de ce pays veut parler Jacob. Cependant ce n'est pas une difficulté, car le texte lui-même la désigne en toutes lettres par le mot שְׁכֶם, qui est à double sens, voulant dire *épaule*, ce qu'on porte sur l'épaule, un *don*, une *part particulière*, et étant en même temps un nom propre, le nom de la ville de *Schechem* (Sichem). C'est donc Sichem, ou si l'on veut le territoire qu'il y avait acquis[4], que Jacob donne en plus à Joseph, et la preuve que c'est le sens particulier de ses paroles nous est fournie par le v. 22 du ch. XXIV de Josué, puis par le passage

[1] v. 20.
[2] v. 22.
[3] Avant-propos du livre *Yaschar*, ibid. col. 1079.
[4] XXXIII, 19.

de l'Evangile de S. Jean. « Jésus vint dans une ville de Sa-» marie, nommée Sichar, près de l'héritage que Jacob donna à » son fils Joseph [1]. »

On pourrait encore objecter, il est vrai, qu'il semble résulter du texte que ce n'est que cette seule partie du Canaan que Jacob a prise avec son glaive et son arc. — Je le veux bien; mais ce n'est pas non plus un argument en faveur d'une lacune quelconque. La manière dont Jacob s'exprime s'explique par l'importance toute spéciale qu'il attache à une terre qu'il a acquise par achat, qui est bien personnellement à lui et dont il n'entend se désister à aucun prix. C'est pourquoi il a repris de haute lutte, les armes à la main, ce qui est bien et dûment sa propriété, et il n'existe dans sa pensée aucun autre mode pour la recouvrer. Il faut qu'il châtie par le glaive et l'arc ceux qui s'en sont emparés : si tout le Canaan pouvait être pris sans coup férir, la terre de Sichem, non. L'Amoréen qui la retient subira toute la rigueur de la guerre : « Israël l'a prise, c'est-» à-dire la prendra avec son glaive et son arc [2]. »

Ce qui est fait pour surprendre dans le chap. XLVIII, c'est l'emploi des noms de Dieu, au v. 3 d'abord, où Jacob se sert du mot El Schaddaï dans la relation qu'il fait à Joseph de l'apparition de *Jéhovah* [3] à Lous; puis, au v. 20, où on trouve *Elohim* dans la formule de bénédiction; enfin, l'emploi du même nom dans ces paroles du v. 21 : « Je vais mourir, *Elohim* » sera avec vous et vous fera retourner au pays de vos pères. » Il ne semble pas moins singulier que Joseph, au v. 9, dise à son père : « Ce sont mes fils qu'*Elohim* m'a donnés ici. » On peut, il est vrai, justifier cet *Elohim* par l'idée que les enfants sont un don de la *Providence;* cependant, en considérant le passage dans l'ensemble du texte, on s'attend au nom de Jéhovah. En effet, le verset fait partie d'un passage où il s'agit de bénédiction, et la bénédiction est un acte qui s'accomplit devant *Jéhovah* ou *Haélohim*, ainsi qu'on le voit au v. 15. On attendrait

[1] Joan. IV, 5.

[2] Le *Yaschar* fait faire à Jacob et a ses fils la guerre et une guerre vraiment homérique aux rois chananéens qui viennent pour déposséder le patriarche de son terrain, acquis du père de Sichem (Voy. col. 1173, seqq.

[3] XXXVIII, 13.

également le nom de *Jéhovah* au v. 11, vu le rapport de ces paroles avec le ton solennel et vraiment religieux de l'ensemble. Bref, le nom de *Jéhovah* est le seul nom de Dieu qui devrait se trouver dans ce chapitre. Pourquoi donc ne s'y trouve-t-il pas? Nous le dirons bientôt.

Passons au chap. XLIX.

Il va sans dire que la critique rationaliste le signale comme un morceau qui n'est dans aucun rapport avec le chap. XLVIII. Comment, en effet, celui qui voit l'expression d'une idée cléricale et hiérarchique dans le ch. XLVIII, ne verrait-il pas tout le contraire dans le ch. XLIX, une idée anti-hiérarchique, un produit de l'art lyrique qu'il faut apprécier au point de vue de l'esthétique? Pourquoi, dit Vater, le discours de Jacob ne serait-il pas l'œuvre d'un poëte du temps où les tribus étaient en possession des établissements et des destinées que le patriarche leur annonce ici? Et, conséquent avec cette vue, Bohlen en place la rédaction au temps de David. Puis, vient Hartmann qui demande s'il est possible que celui qui avait parlé, au ch. XLVIII, de l'institution des deux fils de Joseph en qualité de fils de Jacob, par où ils prenaient rang au nombre des tribus, pouvait dire au ch. XLIX, v. 28 qu'il y avait *douze* tribus? — Sans doute, si le critique avait bien lu le ch. XLVIII, il aurait vu que quoique Ephraïm et Manassé soient reçus au nombre des enfants de Jacob, le nombre de tribus constituant le *peuple* d'Israël n'en est pas augmenté. Ephraïm et Manassé ne forment, constitutivement, qu'une seule et même tribu, la tribu de Joseph. L'auteur le dit; le tout est de savoir lire ce qu'il dit. « Israël étendit sa main droite, et la plaça sur la tête » d'Ephraïm... et sa gauche sur la tête de Manassé... *et il bénit* » JOSEPH [1]. »

Est-ce clair? — Pas encore? Eh bien, alors mettez-vous l'esprit en repos en ouvrant Ezéchiel au ch. XLVIII. Là vous trouverez dans un seul et même morceau (vous ne direz pas qu'il manque d'unité, ni qu'il est d'auteurs différents) la solution de ce qui vous est une pierre d'achoppement dans la Genèse. Ephraïm et Manassé comptés pour deux tribus distinctes dans la distribution du pays, rentrent tacitement dans la tribu de

[1] XLVIII, 14, 15.

Joseph, quand il s'agit du nombre et du nom des portes de la ville nationale, *Jéhovah schamma*. De sorte qu'il n'y a toujours que douze tribus; pour la distribution du pays : 1, Dan; 2, Aser; 3, Nephtali; 4, Manassé; 5, Fphraïm; 6, Ruben; 7, Juda; 8, Benjamin; 9, Siméon; 10, Issachar; 11, Zabulon; 12, Gad; — pour la représentation de la nation par les 12 portes : 1, Ruben; 2, Juda; 3, Lévi; 4, Joseph; 5, Benjamin; 6, Dan; 7, Siméon; 8, Issachar; 9, Zabulon; 10, Gad; 11, Aser; 12, Nephtali.

Ainsi, vous le voyez, le même auteur qui avait dit, au ch. XLVIII, que Jacob institua les deux tribus d'Ephraïm et de Manassé, pouvait fort bien dire aussi, au ch. XLIX, qu'il n'y avait que 12 tribus. Si vous en comptez davantage au ch. XLVIII, c'est qu'il vous plaît de ne pas songer qu'il y avait une part vacante par la déchéance de Ruben de son droit d'aînesse, droit qui lui assurait deux parts; puis, que Lévi sera dispersé en Israël, ce que l'auteur était en état de savoir [1].

Hartmann insiste néanmoins sur l'isolement du ch. XLIX. Le même auteur ne pouvait pas revenir, selon lui, sur le désir de Jacob d'être enterré au pays de ses pères, attendu qu'il le lui avait fait déjà suffisamment exprimer au ch. XLVII [2]. — Ce n'est pas une raison. Une chose qui vous tient fortement au cœur, on la dit et redit. Il n'y avait rien de plus important pour les hommes de la haute antiquité que de reposer dans la terre de la patrie, et la patrie pour Jacob était le Canaan. D'ailleurs, il y a dans le désir qu'il exprime avec tant d'insistance, un motif plus élevé, un motif de foi. Il veut retourner à la terre qui est devenue pour lui une terre sacrée, où Dieu est apparu tant de fois à lui et à ses pères et dont Jéhovah lui a promis la possession pour sa postérité, où cette postérité doit s'épanouir en un peuple nombreux et puissant. Ensuite, remarquez bien la différence entre le passage du ch. XLVII et celui du ch. XLIX. Celui-ci est loin d'être une simple répétition de celui-là; ce n'est pas même une répétition proprement dite. Au ch. XLVII, Jacob adjure son fils Joseph de ne l'enterrer point en Egypte : « Que je dorme avec mes pères... tu m'enterreras dans leur sépulture. » Puis, quelque temps de là,

[1] *Num.*, XVIII, 24; XXXV, 2.

[2] *Hist. Krit. Forschung.*, p. 237.

il rassemble tous ses fils, leur parle en prophète de la terre héréditaire, de la marche qu'ils auront à suivre pour en prendre possession, et des établissements qu'ils y formeront, et finit son discours en leur donnant l'ordre de l'enterrer auprès de ses pères « dans la caverne qui est au champ d'Ephron le Héthéen; » dans la caverne qui est au champ de Machpéla, qui est près de » Mamré, au pays de Canaan, où Abraham avait acquis d'Ephron » le Héthéen le champ pour une possession sépulcrale, etc., etc.» On voit par où l'expression du désir de Jacob se distingue ici de celle du ch. XLVII. Elle est circonstanciée et détaillée comme un acte testamentaire et public, tandis que l'autre est toute d'effusion intime.

Maintenant, quant à l'authenticité de ce morceau admirable qui est la bénédiction de Jacob sur son lit de mort, elle est visible par trop de signes pour que la critique pleine de chimères subjectives puisse réussir à nous la rendre suspecte. En effet, les lignes prophétiques de ce chant ne présentent que des contours généraux, et néanmoins elles sont si vigoureusement accentuées qu'elles frappent comme des traits de la réalité vivante et agissante. Le caractère personnel de chacun des fils de Jacob est tracé avec autant de netteté que de clarté, et cependant aucun des traits nombreux qui se rapportent aux tribus dont ils sont les patriarches ne fait penser qu'un événement quelconque, dont ces tribus furent les acteurs, soit déjà accompli; tout est dans les jours lointains de l'avenir. C'est là vraiment une preuve capitale de l'authenticité de ce morceau; l'art le plus accompli ne réussirait pas à composer ainsi. On est toujours de son siècle, et si cette prophétie était postiche, il y aurait des indices qui nous permettraient des conjectures sur l'époque où l'artiste aurait pu faire ce chef-d'œuvre. Il ne suffit pas de dire qu'elle est de l'époque de David et pousser la niaiserie jusqu'à lui donner pour auteur le prophète Nathan [1]. Nous voulons des preuves; donnez-en une seule, mais qu'elle soit solide.

Un autre témoignage de l'authenticité de ce chant, et qui se rattache étroitement à celui que nous venons de signaler, c'est que le point de départ des prophéties sur les tribus est dans la

[1] Bohlen, ouv. c. p, 485.

personnalité de leurs patriarches. Cette manière de procéder aurait été impossible dans un temps postérieur au temps de Jacob, attendu que le caractère d'individualité de chacun des fils d'Israël ne pouvait pas alors être présent à la pensée avec cette réalité que nous la voyons exprimée ici, et qui est, on peut le dire, la nature prise sur le fait. La destinée de chaque tribu ne se présente que comme le reflet du caractère de celui des fils de Jacob qui est son ancêtre, et il y a dans cette manière de prophétiser tant de simplicité et tant de spontanéité que l'antique authenticité du chant en rejaillit comme la lumière du soleil. Pour mettre en œuvre ce procédé, si tant est que l'art puisse imiter la spontanéité, il fallait d'abord intimement connaître l'individualité de chacun des fils de Jacob. On connaissait celle de quelques-uns d'entre eux, Ruben, Siméon, Lévi et Joseph, par exemple ; mais qui pouvait peindre d'un coup de crayon Issachar comme « un âne robuste se couchant » entre les parcs, » ou Dan comme « un serpent sur le chemin, » une vipère dans le sentier », ou Nephtali comme « un téré- » binthe élancé », ou Benjamin comme « un loup qui déchire », sinon celui seulement devant lequel la personnalité de ces patriarches, connus de l'histoire rien que par leurs noms, était présente en chair et en os? Voyez le chant prophétique de Moïse. Son intention est identique avec celui de Jacob, et on n'en conteste pas l'authenticité. Eh bien, Moïse qui prophétisait sur chaque tribu dans le rapport qu'elle avait avec la prise de possession du Canaan, absolument comme l'avait fait Jacob, n'avait déjà plus cette vue directe de la réalité sur les fils du patriarche, et s'il y a des paroles dans son discours qui se rapportent à leur caractère personnel, elles sont comme la paraphrase du trait qu'avait buriné Jacob. Ce n'est plus un pasteur et un patriarche qui parle de ses enfants d'abord, puis de leurs descendants faits à leur image ; c'est un politique et un législateur qui adresse un discours magnifique et savant à un peuple, où il ne voit plus d'autres individualités que des individualités collectives. Il y a entre les deux discours cette différence de temps et de mœurs qu'il y a entre Jacob et Moïse, et ces deux discours, qui sont des chefs-d'œuvre, chacun dans son genre, se trouvent classés et datés à la distance qui les sé-

pare, avec autant de précision qu'ils le seraient s'ils portaient chacun son millésime authentique.

Ce n'est pas tout encore. Le discours de Jacob où, de l'aveu de Bohlen même [1], on ne trouve aucune allusion à des événements qui font époque dans l'histoire d'Israël, tels que la sortie d'Egypte, le séjour dans le désert, l'établissement du culte mosaïque et le reste, chose qui serait vraiment miraculeuse, disons impossible, si le morceau était apocryphe; le discours de Jacob contient un certain nombre de passages difficiles à expliquer par les procédés de la critique historique, parce qu'ils lui impriment un caractère surnaturel nettement prononcé. Signalons parmi ces passages les v. 10 et 18.

On s'accorde assez généralement à attribuer au mot שִׁילֹה le sens de *paix* ou repos. Mais il est évident que malgré cette traduction, qui peut être bonne, le sens du passage dont fait partie le mot *Schiloh* garde un voile de mystère qu'aucune interprétation naturelle n'est parvenue à enlever. Herder veut faire de *Schiloh* le nom d'un endroit, et il traduit : « Jusqu'à ce » qu'il soit arrivé *au* lieu de repos (à Schilo) [2]. » Mais le texte porte : « Jusqu'à ce qu'arrive Schiloh, עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה, » ce que le second membre de la phrase : « et *à lui*, לוֹ, sera l'obéissance des » peuples » démontre d'ailleurs être la seule traduction rationnelle. *Schiloh* est donc un nom de personne. A qui s'applique-t-il? La réponse à cette question est la preuve péremptoire de la haute authenticité du discours de Jacob. Car, s'il est vrai, comme l'ont toujours dit les exégètes juifs et les exégètes chrétiens, que *Schiloh* signifie le *Messie* [3], les paroles du patriarche sont d'inspiration.

Le second passage : « C'est en ton secours que j'espère, ô Jé- » hovah ! » n'est pas moins profond. En l'interprétant dans un sens naturel, comme on l'a fait, on ne réussit jamais à se dépêtrer d'un contre-sens manifeste, et cela prouve que ce mode d'interprétation n'est pas de mise ici. En effet, l'exclamation précitée ne saurait se rapporter, *naturellement* parlant, au ca-

[1] Ouv. cit., p. 484.

[2] *Vom Geist der Hebr. Poesie*, II, c. 6.

[3] D. Calmet, *Comm. sur la Genèse*, I, p. 335. — Schiloh, le possesseur, et par extension, le pacificateur. Cf. Haneberg, *Gesch. d. bibl. off.*, III, c. 2.

valier, puisque ce cavalier est l'ennemi de Dan, fils de Jacob; elle ne peut se rapporter à Dan, puisque Dan vient parfaitement à bout du cavalier par ses propres armes. Le patriarche ne saurait donc s'identifier avec l'un ni avec l'autre au point de s'écrier : « C'est en ton secours que j'espère, קִוִּיתִי, ô Jéhovah! » — Prétendre que ce verset est une interpolation est sans doute une manière commode pour se débarrasser de la difficulté, mais nous ne serons jamais disposés à goûter ce despotisme-là. La question est d'expliquer le sens de ce passage, et puisqu'on n'y réussit pas par une interprétation naturelle, essayons d'y arriver par une autre voie. Les mots סוּס *cheval* et לְרֹכְבוֹ *son monteur* ou cavalier, nous guident tout d'abord. Avant l'époque des rois, les chevaux et, par conséquent aussi, les cavaliers n'existaient qu'à l'état d'exception dans la Palestine; ils n'y furent jamais d'un usage commun. Le savant J. D. Michaelis l'a pleinement démontré [1]. Remarquons ensuite qu'il s'agit, dans le v. 17, d'un pays montagneux; on y va par des chemins étroits, par des sentiers, אֹרַח. Ce n'est guère dans les sentiers, et encore moins dans des sentiers de montagnes que chevauchent les cavaliers. Cela arrive, sans doute; mais il n'est pas question ici d'un incident, d'un événement passager, mais d'une situation constitutive, d'un état permanent dans l'avenir. « Dan sera יְהִי un serpent *mordant*, נָשֵׁךְ, le talon du » cheval. » Dès lors l'exclamation : « C'est en ton secours que » j'espère, ô Jéhovah! » s'applique également à cet avenir où se passe la scène que peint si vivement le v. 17, et il me semble qu'elle achève la démonstration du sens profondément surnaturel dans la pensée de l'auteur qui se révèle dans tout ce passage. En effet, le rapport des deux versets étant constant, l'action de Dan se transporte, par cela même que le patriarche revient ici soudain au nom de Jéhovah, dans un tout autre domaine que celui des combats de Dan contre le Philistin. Alors aussi rien ne s'oppose à ce que Jacob s'identifie au cavalier qui est renversé de son cheval par suite de la morsure du serpent. Car nous savons qu'Israël, la Force de Dieu, est le représentant du peuple élu et fidèle qui est l'Eglise établie sur la

[1] V. *Pferde und Pferdezucht in Palestina*, formant appendice à la IIIe part. du *Droit mosaïque*.

vérité pure et sans tache qu'un autre prophète représente aussi par un cheval [1], et que le mensonge, le serpent, cherche incessamment à salir et à détruire.

Ainsi, à moins que nous ne nous trompions gravement, il résulte de deux passages au moins du discours de Jacob que c'est une prophétie dans le sens le plus élevé, dans le sens le plus divin du mot, et dès lors, son authenticité, si elle peut être attaquée encore ne le sera cependant qu'à la manière du serpent qui mord le cheval au talon, ce qui ne lui fera pas un dommage irréparable.

Chapitre XXII.

Enfin, nous voici arrivé au dernier chapitre de la Genèse. C'est en vain qu'en commençant cette démonstration, nous avions espéré qu'elle serait moins longue, qu'il nous serait donné de pouvoir rapidement passer sur un certain nombre de chapitres; la critique adverse ne l'a pas permis. Nous avons trouvé son œuvre de destruction engagée sur tous les points; il a donc fallu lui faire face sur tous les points. Elle n'a pas plus épargné le ch. L que les autres. De Wette lui a contesté son unité; Bohlen, sa vérité historique; d'autres ont fait comme eux et on continue.

De Wette veut que ce chapitre soit composé de deux relations diverses [2]. Quelles sont ces relations? — L'une, du v. 2 aux v. 11 et 14, nous montre surtout Joseph s'occupant des funérailles de son père; l'autre, les v. 12 et 13, attribue ce soin aux fils de Jacob en général. — La preuve paraît bien faible, avant même qu'on n'ait regardé le texte; et elle est tout à fait nulle, lorsqu'on l'a regardé. Joseph part de l'Egypte avec ses frères et un grand cortége pour enterrer son père (v. 7, 8). Arrivés aux limites du Canaan, à l'aire d'Atad, où s'arrêtent les Egyptiens qui avaient suivi le convoi, les fils de Jacob (v, 12, 13), après une halte de 7 jours, consacrés au deuil, entrent dans le Canaan avec leur précieux fardeau, le transportent au champ de Machpéla, près Mamré, et l'ensevelissent dans le sépulcre d'Abraham. Puis, Joseph s'en retourne

[1] *Apocal.*, XIX, 11.

[2] *Beiträge* etc., II, 167.

en Egypte avec ses frères et tous ceux qui avaient suivi le convoi (v. 14). — Voilà un récit qui ne paraît pas manquer d'unité. Qu'on essaie d'en détacher les v. 12 et 13, comme le fait de Wette, et le corps de Jacob sera enterré on ne sait où.

Mais, disent Vater, Movers et Bohlen, le convoi dont le lieu de destination était Hébron ne pouvait pas passer le Jourdain, et dès lors l'auteur a commis une faute en disant que le lieu du deuil, où s'arrêta le convoi, était *au-delà* du Jourdain (בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן). Et Bohlen, voulant ne pas nous priver d'un échantillon de son savoir hébraïque, et nous faire voir qu'il peut en remontrer au besoin à l'auteur hébreu, dit qu'*Abel Mitsraïm*, אבל מצרים, signifie *aire* ou *prairie des Egyptiens*, et que si l'auteur a placé la scène du deuil dans le pays à l'est du Jourdain, c'est parce qu'il a trouvé là un lieu dont le nom, par une ponctuation différente, peut recevoir le sens de *deuil*. C'est pour mettre à profit cette excellente découverte qu'il a dressé l'itinéraire du convoi comme il l'a fait. — Il serait difficile de dire quelque chose de plus inepte. אבל, quoi qu'en dise Gesenius au sujet de ce mot dans son « Thesaurus », ne peut jamais signifier *pratum*, et ne le signifie nulle part [1]. Il a toujours le sens de *triste*, ou une signification physique qui s'y rapporte, ainsi qu'il est évident par sa racine et ses dérivés. Il en est pour le cas qui nous occupe ici comme au ch. VI du livre I des Rois, où le lieu qui reçut l'arche de Jéhovah, rentrant de chez les Philistins, fut nommé *Abel* à cause du *deuil* dont fut affligé le peuple. Le texte le dit du reste avec une netteté qui ne laisse rien à désirer : « Et les habitants du pays, les Cananéens, » voyant le deuil à l'aire Atad, dirent : Voici un grand deuil » égyptien [2]. C'est pourquoi, עַל־כֵּן, on appelle le lieu le *Deuil* » (Abel) *Mitsraïm*, qui est au delà du Jourdain (v. 11). »

On est vraiment stupéfait quand on voit un homme qui prétend au titre de savant venir nous débiter que l'auteur a fait faire au convoi de Jacob le grand détour d'au-delà du Jourdain. Pourquoi? parce qu'il y avait par là un lieu dont le nom pouvait recevoir une interprétation conforme au caractère de

[1] V. Hengstenberg, *Beiträge* etc., III, 319 et J.-H. Michaelis.

[2] Ils pouvaient le reconnaître à la singularité des habitudes des Égyptiens, dans le deuil et les funérailles (V. Herod., II, 85; Diodor. Sic. I, 72, 91.)

son sujet. Et il n'est pas non plus permis que, parce qu'on ne peut s'expliquer le motif de ce détour, si manifeste pourtant, on interprète, comme le fait Movers [1], בעבר הירדן par *en deça* du Jourdain. Au lieu d'une difficulté on a ainsi une impossibilité, car on fait venir le Jourdain sur la route de l'Egypte au Canaan, puisque Abel Mitsraïm est sur le Jourdain.

On se serait, comme toujours, épargné tant de paroles vaines et absurdes, si avant de faire la critique du texte, on l'avait bien lu. Alors on aurait vu que « Joseph monta pour enterrer » son père avec tous les serviteurs de Pharaon, les anciens de sa » maison et tous les anciens de Mitsraïm», que «*des chariots et* » *des cavaliers* montèrent aussi avec lui (v. 7, 9).» Ainsi le convoi était escorté *militairement*, et cette escorte devait être considérable, puisque le cortége était composé de toutes les sommités gouvernementales de l'Egypte, le Pharaon excepté. Avec cet attirail de guerre, on ne pouvait songer à prendre le droit chemin, car il aurait fallu traverser le pays des Philistins qui, certes, ne l'auraient pas souffert. Les Philistins, race Indo-Pélasgique, étaient les ennemis nés des Egyptiens, et les Egyptiens savaient parfaitement à quoi s'en tenir sur leur compte. Les Philistins, gens hardis et remuants, étaient sans cesse à guetter le moment pour se jeter sur l'Egypte comme sur une riche proie, et c'est ce qui nous explique pourquoi Joseph, à la première rencontre de ses frères, pouvait, sans manquer d'excellents motifs aux yeux des Egyptiens, traiter d'espions [2] des hommes qui venaient du côté de la Palestine. Le convoi dut donc faire un long détour par le désert, et c'est ainsi qu'il prit le Canaan à revers et qu'il l'aborda par la rive orientale du Jourdain. Les Egyptiens n'entrèrent pas dans le Canaan par une raison analogue à celle qui leur avait fait éviter la Palestine. Ils ne pouvaient d'ailleurs participer, pour des raisons religieuses, à l'enterrement proprement dit; ils s'arrêtèrent donc à Abel Mitsraïm qui est *au delà du Jourdain*, du côté opposé au Canaan (v. 11, 13.)

Remarquons en outre que le בעבר הירדן a partout et toujours la signification de *au delà* du Jourdain, parce que cette locu-

[1] *Ueber die Chronik*, 240.

[2] XLII, 9 et suiv.

tion est généralement indépendante de la position géographique de celui qui écrit. C'est comme le *au delà du Rhin* ou le *au delà des Alpes* pour un Français, comme le *Gallia ulterior* pour un Romain. Chacun trouvera aisément mille autres exemples; et par là il se convaincra, mieux que par de longs discours, que le sens de ces mots ne change point au gré de l'écrivain, ou du moins s'il change [1] quelquefois et devient subjectif, il signifie cependant toujours *au delà.*

Un autre argument de Bohlen, et qu'il croit décidément victorieux pour sa thèse, qui, comme on sait, consiste à soutenir que la Genèse, le Pentateuque entier, est la fiction de quelque lévite ambitieux, c'est celui que lui fournit le v. 4. « Joseph, dit-il, est le maître dans le pays, et il faut qu'il s'a-» dresse à la maison du Pharaon pour obtenir la permission » d'enterrer son père. Evidemment, l'écrivain ne s'est plus sou-» venu ici de son rôle, et l'objection que le deuil a empêché le » vizir de présenter lui-même sa demande, est mal imaginée, » puisque les jours de deuil étaient passés [2]. » — Passés? Pas tout à fait, puisque la sépulture du corps n'avait pas encore eu lieu, et que le deuil durait jusque là : ἕως ἂν ταφῆς τύχῃ τὸ σῶμα [3]. Lisez Diodore de Sicile, et aussi Hérodote. Car, quand on était en deuil, on se laissait croître les cheveux et la barbe [4] et on négligeait entièrement son extérieur. Or, ce n'est pas dans cet état qu'il était permis à Joseph de se présenter devant le Pharaon; nous savons déjà que pour cela il fallait être rasé et convenablement vêtu [5]. S'il y a dans le texte : « Et lorsque les jours de » deuil étaient passés», vous ne faites pas attention à quoi cela se rapporte. Cela se rapporte à la phrase qui précède immédiatement et qui est celle-ci : « Les Egyptiens le pleurèrent » 70 jours. »Ainsi c'est pour les Egyptiens que le deuil était fini, parce que le deuil et les funérailles, θρῆνοι καὶ ταφαὶ [6], se tenaient étroitement. En effet, c'était au bout de 70 jours que se faisaient

[1] V. Hengstenberg, *Beiträge* etc, III, 316, seq.
[2] Ouv. cit., p. 487.
[3] Diod. Sic., I, 91.
[4] Herod., II, 36.
[5] *Gen.*, XLI, 14.
[6] Herod., IV, 85.

celles-ci, c'est-à-dire qu'on enfermait le mort dans une boîte qui était placée droit contre la muraille d'une salle destinée à cet usage [1]. La sépulture accomplie, le deuil cessait. Pour Joseph, il ne pouvait se conformer à cet usage, puisque son père lui avait fait jurer de l'enterrer en Canaan. Son deuil durait donc encore, et ainsi le grand argument de Bohlen rentre dans le néant d'où il l'a tiré.

Nous ne réfuterons pas quelques autres tirades de ce *savant*, parce qu'elles se réfutent toutes seules. Vaut-il, en effet, la peine de relever des niaiseries comme celle qu'il débite au sujet du v. 25, en disant que Joseph fait jurer à *ses frères* de remonter son corps avec eux au Canaan quand Dieu les mettra en possession de cette terre promise à Abraham, à Isaac et à Jacob? D'où le critique conclut que l'auteur a fait vivre les frères de Joseph jusqu'à la prise de Canaan. N'est-ce pas inepte? Y a-t-il seulement dans le texte que Joseph fit jurer ses frères? Y a-t-il אֱלֹהִים יִפְקֹד? Non; il y a בְּנֵי יִשְׂרָאֵל *les enfants d'Israël*. Or, les enfants d'Israël avaient pour eux la perpétuité d'une nation.

Si nous considérons maintenant les noms de Dieu qui sont employés dans les ch. XLIX et L, il n'y a rien à remarquer pour ceux des v. 24 et 25 du ch. XLIX, et qui sont *Abir Jacob* le Puissant de Jacob, *Roé* le Pasteur, *Eben Israël* la Pierre ou le Rocher d'Israël, *El* le Très-Haut, *Schaddaï* le Tout-Puissant. L'emploi de ces appellatifs s'explique suffisamment par le rapport qu'ils ont avec les bénédictions du Patriarche. Seulement, on peut s'étonner que dans cette accumulation de termes relatifs à Dieu, le nom de Jéhovah soit le seul qui manque. — L'emploi du nom d'Elohim dans les v. 17, 19 et 20 du chap. L n'offre non plus aucune difficulté. Le nom de Jéhovah serait même déplacé dans ces passages, attendu que ceux qui y parlent n'ont en ce moment-là dans leur pensée la notion de Dieu qu'autant qu'elle nous présente Dieu comme esprit protecteur et dispensateur. Mais, ce qui est fait pour surprendre, c'est l'emploi du mot Elohim dans les v. 24 et 25; on s'attendrait à Jéhovah. En effet, Joseph fait souvenir ici ses frères que Dieu s'est manifesté à Abraham, à Isaac et à Jacob par un acte aussi personnel que solennel, le serment de Jéhovah, et

[1] Hérod., II, 86.

chaque fois que cet acte est rappelé dans le Pentateuque, il l'est accompagné du nom de Jéhovah [1]. Pourquoi donc pas ici ?

On démêle la raison de ce procédé quand on se rapporte aux premiers chapitres de l'Exode, qui se rattachent étroitement aux derniers chapitres de la Genèse. Le nom d'Elohim y prédomine jusqu'à la manifestation de Dieu à Moïse dans le buisson ardent, cette manifestation solennelle où Dieu se définit : « Je suis qui suis », c'est-à-dire Jéhovah. Alors on croit comprendre que l'auteur s'est abstenu de se servir du nom de Jéhovah dans la dernière section de l'histoire des patriarches (sauf le cas absolument exigé du v. 18, ch. XLIX), afin de faire mieux ressortir par ce silence intentionnel la merveille de la manifestation à venir, à peu près comme la nature et l'homme font silence à l'approche d'un événement dont ils ont le pressentiment qu'il modifiera d'une manière profonde l'état de choses existant jusqu'alors. Cette opinion est celle du savant Hengstenberg [2], et il la motive en disant : L'entrée en Egypte devait nécessairement surexciter dans la race élue l'attente de l'avenir. Les dispositions de Jacob et de Joseph, relativement à leurs cendres, le prouvent jusqu'à l'évidence. Leurs yeux étaient donc fixés sur la souveraine manifestation de Dieu dans l'avenir, et plus leur attente était vive à cet égard, plus il leur paraissait que Dieu dans le présent leur était encore Elohim.

Et maintenant nous voilà arrivé au terme de la première, qui est peut-être aussi la plus importante partie de notre tâche. Nous pouvons dire, je crois, avec assurance, que nous avons prouvé l'unité de la Genèse, la cohésion intime de ce grand Livre dans toutes ses parties, comme aussi la vérité historique parfaite qui respire dans toutes ses narrations, dans tous ses discours, et dans toutes les parties de ces discours.

[1] *Gen.*, XXVI, 3; *Exod.*, XXXII, 13; *Ibid.*, XXXIII, 1; *Num.*, XXXII, 11; *Deut.*, XXXIV, 4.

[2] *Beiträge*, ch. II, 390, sq.

BS1235.8 .S36
Demonstration de l'authenticite de la
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00047 4298